

I

1140

حاشية شرح مواقف

حاشية شرح مواقف للحسن جلبي

ثم دخل في ملك خلفه الفقير يحيى بن علي الفلوري

شرح مواقف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي تاهت الافهام في كبرياء ذاته وتحيرت الاوهام في عظمة صفاته تلألأت على صفحات الكائنات آثار رحمته ... والصلاة على ... مهد انوار سلطانه ... واوضح منهاج الحجج البالغة ... الكتاب والسنة ... سيد المرسلين وموضح السبل المبعوث الى الاسود والاحمر الشفيع المشفع يوم المحشر ... المرفوع ذكره فوق السماء السابعة المشهور ... الامم السابقة الذي نسخت بشريعته الشرائع والملل وتبدلت ببعثته الدول والنحل وعلى آله وصحبه بدور معالم الايمان وشموس عوالم العرفان ما ... عسق ولاح ... وبعد فاعلموا اخوانى طلاب اليقين بسلام عليكم لا ينبغي لكم ... ان اصحاب العقل متطابقون وارباب النقل متوافقون على ان افضل ... نحو الادراك ... منقبة وكمال ... العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو انفس الاشياء وحيوة القلب الذي هو رئيس الاعضاء واشرف العلوم وانفعها واكمل المعارف وارفعها هي العلوم الشرعية والمعارف الدينية اذ بها ينتظم الصلاح للعباد ويتم الفلاح في المعاد وعلم الكلام من بينها اعلاها ... شرح المواقف ... للمولى المحقق والحبر المدقق جامع المعقول والمنقول قرة عين الفحول ... كيف لا وقد ... الانظار ... والآثار ... الاستكشاف ... الاشتباه ... وحقائقه ... الافكار ... وكان يعوقني عن ذلك تفرق البال وتشتت الحال ...

[illegible]

ان يقال على تقدير كون بسم ... الخطبة على شيء آخر سوى الاشارة المذكورة ... ان فيه التفصيل ... التفصيل ... قال الحمد لله فان قلت ثم ... الظاهر ... المطول ... قوله الى سواء ... جامعا ... قوله ولا يجري ... ملكوته ... الاعيان ... وهو الملك فان الملكوت مبالغة في الملك ... العالم الباطن والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر ... كما قال الله الرحمن على العرش استوى ... قوله ... الشارح ... الطبقة الزمهريرية ثم الهواء ... ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والارض ... قوله نوع الانسان ... بني آدم ... قوله ... المرتبة الاولى ... النفس الناطقة قوله ...

[illegible]

من الشي امي وحصل بمعقولات نظرية لا تزيد على اثنين اذ لثلث فيا بعد ما في الدار الدنيا ولو لم يرد في تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله فسنزه الدار الاخرة واجب باه
الدار بشيح منزلته وقوله معقولاتها من حيث انه يتمكن من تحصيل جميع النظريات وقوله بالطرا لشي الله او يكتسبها مجهولة بالاد او ادراك ما يبادر بها او تنتسبها من حيث انه ادراك المبادي
او المطالب التي ومات فيما لا يجب حصول مبادي جميع النظريات بالفعل لكل النفس تيسير السنة وبالنسبة اليهما معا لايجاد فيصح التعليم لان يحمل الادراك على المجاز رابع الاستعداد
في لا احتياج الى توسيط المبادي في البيني كما لا يخفى **قوله** كلمة ثم على معناها الاصلي قيل عليه يلزم من ذلك تأخر الامر بالتفكر عن حصول المراتب الاربع وليس كذلك الملازم
تأخيره عن حصول المرتبتين الاوليين وعن انه هيل بمرتبتين الاخريين لامر حصولهما بالفعل لا محذور فيه وقد يجاب بان لا محذور في الاول ايضا على تقدير تسليم اللزوم او المراد
الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل ما يحصل التكليف بعد البلوغ والمرتبتان الاخريان تحصلان قبله كما هو الظاهر **قوله** والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل
فان قلت ان رجع ضمير بني آدم بنوع الانسان وآدم منهم وليس مأمورا على السنة الرسل والظاهر ان المراد رسل البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت لا نسلم انه تعالى امر النوع على السنة الرسل
لا كل فرد فرد منه والاستثناء لبعض من سواه من الانبياء ايضا **قوله** فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا اراد بالصانع الحقيقي صانعا ليس مصنوعا لغيره وهو القديم الواجب
ما قيل بل لكونه قديما غير محتاج الى صانع آخر كيف لكونه قديما غير محتاج الى صانع آخر انما يستلزم القيام بنفسه لا الافاقة لغيره بالفعل الان مريد لكونه صانعا قديما **قوله** يستلزم
تجزئة قبل الاخر او هو قادر على الزهر والمنع وارخاء الشيء ليبلوهم ايهم احسن عملا ورد بان فيه نوع تحرز ايضا وفيه تأمل **قوله** تنبيها على انه اشتياق ولو قيل تنبيه ولم يكن شيئا
على تلك الدلالة اصلا وان وجد نفس الدلالة لان النبي لا يحصل من تغيير الاسلوب الدال على كونها اشتياقا فانه في الاصطلاح جواب السؤال بالشيء مما تقدم لحاله قبيل لم تقتنا ذاته
في يتصف بما ذكر من الصفات هكذا ينبغي ان يحقق هذا الكلام **قوله** ازلية ذكر في القاموس ان الازل بالتحريك القدم يقال هو ازلي ثم قال وذكر بعض اهل العلم ان اصله يزلي
الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلي ثم ابدلت الياء الفا لانه اخف فقالوا ازلي كما قالوا في الرمح المنسوب الى ذي يزن ازني وقيل
الازل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من الازل وهو الضيق والابد اسم لما ينبو القلب عن تقدير نهايته من الابود وهو النفور **قوله** لتغاير ابدى علماء للتقديم
معنى آخر كما في قوله تعالى كالعرجون القديم فذكر الازلية قرينة المراد ودفعا للتوهم البعيد **قوله** لا نهاية تغايره له والمتبادر المتعارف من التوحيد هو النفي
عن الاغيار كما لا يخفى على المنصف فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا ينتفي العينية التي تنتفيها التوحيد ثم يندفع بما ذكرنا السؤال عليه
قوله وحكم على ما عداه بالعدم والفنا الا ان يقال المتبادر من التوحيد هو النفي عن الغير بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي
وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما رأيت الا زيدا ويريدون مع صفاته والاقرب ان يحمل على التقدم
بذاته كما ذكره في البقاء فلا نقض بالصفات وان قيل بالتغاير بينها وبين الذات **قوله** لمناسبتها ايا ما الخ
لان صيغ الافعال تدل على التجدد كما ان صفات الافعال متجددة **قوله** اذ لا حاكم فوقه وكون العقل حاكما باطل
يعني ان الوجوب عليه اما بوجود من يوجبه عليه فلا يخفى بطلانه او بحكم العقل عليه بالوجوب بان يدرك ان في بعض الافعال
او الترك قبيحا او اتيانا يحيل لاجله الاتيان به ويوجب عليه الاتيان بخلافه كما يزعمه المعتزلة وهذا ايضا باطل لما تقرر
من ان الحسن والقبيح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبيح لكن يجوز ان يكون مدركا ان وجوب
بعض الاشياء عليه يكون مقتضى السماء الكمالية الازلية اللازمة فتأمل **قوله** يستلزم نقصانه في فاعليته
لان العلة الغائية هي الباعثة على الفعل وهي متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم تتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية
ايضا والا لم يكن ما فرضت غائية غائية ولا شك انه نقصان في الفاعلية والمذهب الحق ان افعاله تعالى كاف بالها من الاغراض
في الافعال كلها **قوله** ضلالا كان او هدايا فان قلت لو كان اطعام رزق الحلال منتفعا مقصودا له وجا لقوله تعالى

في مقام المدح ومما رزقناهم ينفقون والثاني باطل قلت الملازمة ممنوعة لان من للتبعيض فالمدح متفق لبعض
الرزق وهو الحلال الطيب **قوله** فان البعثة مشتملة الخ اشار الى وجه الترتيب في الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة
على احكام كثيرة من جملتها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزءا من البعثة بل جزءا من جزئها والجزء مقدم بالذات
على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله احكام كثيرة وليس المراد ان المصنف اشار الى ما سوى الامر بالتفكر من الاحكام
لانه اشار اليه ايضا بقوله ويأمرهم بمعرفته اذ لا طريق مقدور الى معرفة الكتب لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان
الرواية ان الكتب مائة واربعون والرسل اكثر من ثلث مائة وقد يؤول بان مراده بمن له كتاب ان يكون مأمورا بالدعوة
الى شريعة كتاب سواء انزل على نفسه او على نبي آخر والاقرب ما قيل الرسول من نزل عليه جبريل وامره بالتبليغ والنبي غير
الرسول من سمع صوتا او قيل له في المنام انك نبي فبلغ النبوة واعطي المعجزة **قوله** والنبي غير الرسول من لا كتاب معه
انما لم يقل والنبي اعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والمحتاج الى البيان هو النبي غير الرسول واراد بمن لا كتاب
معه نبي لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون احاد الناس نبيا نعم يلزم ان يكون من لم يحكم من الانبياء بدون كتاب
ولا متابعة من قبيل خارجا عن النبي والرسول معا اللهم الا ان يبين ان لا وجود لمثله ودونه خرط القتاد **قوله** وآية ايضا
لكونه علامة وآية وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث
اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك فيحصل التغاير المصحح للعطف وهذا معنى ما يقال تنزل تغاير الصفات
منزلة تغاير الذات **قوله** ليدعوهم الخ قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة
عليه كما دل عليه ترتيب المقاصد في المواقف لما مر نظرا الى ان الجاهل بنفس وجوده تعالى قليل والبعثة اكثر ما
انما تكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا الاعتبار اهم وهذا ظاهر على المنصف **قوله** وتمجيده باثبات
الكمالات الفعلية خص التمجيد باثبات الكمالات الفعلية لانه مأخوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالآثار و
الافعال ويقال مجدت الناقة اي علفتها ففيه ايضا ملاحظة الاعطاء وخص التعظيم باثبات الكمالات الوصفية
الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم وحملا على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرائع المرسلين
عليه واجمل فيما يتعلق بالقوة العملية اعني الاحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها **قوله** معذور عند الاشاعرة خلافا
للمعتزلة في الايمان والاعمال التي للعقل استقلال في ادراك حسنها وقبحها **قوله** كما نطق به الحديث المشهور وهو قوله
عم ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل واصطفى من ولد اسمعيل بني كنانة واصطفى قريشا من بني كنانة واصطفى
من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فان قلت الحديث المشهور انما يدل على قبيلة من قبائل الابراهيمية فقط
والمدعى كونه عم من اشرف القبائل على الاطلاق قلت بني الامر على اشتهار اشرفية القبائل الابراهيمية من غيرها نعم يرد
ان الحديث لا يدل على انه عم اشرف من ابراهيم نفسه عم مع انه جزء من المدعى ويمكن ان يقال الكلام في شرف
النسب وابن الشريف اشرف منه نسبا لان ابن الشريف شريف ليس ابن نفسه ويحتمل هذا التوجيه تبيين
اشرفيته عم من اسمعيل واسحق لان ابن الشريفين ليس كابن احد فذينك الشريفين في شرف النسب فتأمل

قوله والمراد [illegible] النقلية مكة شرفها الله لم يجعل الاخر علما المدينة لان مكة التي حبذ بها اسمعيل ع م اشرف من المدينة واكرم
عند الجمهور [illegible] ادعى الاقامة بطريق الولادة فلا نقض باسمعيل ع م ولعقبه على طريق توجيه آخر قوله تسمى ملة الظاهر انه
من ملات الثوب خيطته وفيه معنى الجمع وما الكتابة التي فيها معنى الجمع ايضا فالمشهور انها املال كذا يفهم من الصحاح قوله اسويهم
واصوبهم قبلة الوجه في انه ع م اصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم ان ابراهيم ع م وان كان قبلته ايضا الكعبة الا انه لم يشرع له
التوجه اليها للصلوة في غير المسجد وشرع لرسولنا ع م مطلقا فكان استقباله صوابا في غير المسجد فصح انه اصوب من ابراهيم ايضا
قبلة على ان التمييز بمعنى الفاعل تقديره وقبلته اصوب من ساير القبلات وكذا الكلام في ساير ما قوله اي العرب والعجم وقيل الانس
والجن وجه المناسبة في الاول غلبة السواد والحمرة في العجم وفي الثاني ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار قوله بكسر
الشين هكذا صحح الجوهري والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين لمجيء الضم في عين مضارعه كالكسر قوله قل ان
كنتم تحبون الله الاية وجه الدلالة على انه ع م حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوب الله فلا شك في كون المتبوع
ايضا حبيبا لثبوت المطلوب من الاية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة قوله ابن هاشم ذكر نسبه ع م الى هاشم لانه اشرف
القبائل الابراهيمية الشريفة قوله مبالغة في مباشرة القسمة فاسم الفاعل بمعنى المصدر او يجعل القسمة قاسمة
مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهياء قوله وانزل معه اختاره على عليه اشارة الى ان القرآن اول المعجزات التي
لم يتأخر عن دعوى النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك قوله والداير على كل لسان لكل مكان يعني السنة المسلمين واطلاقه
فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دايرا بين كلهم حقيقة او حكما بخلاف التورية مثلا فانها ليست
دايرة على بعض مسلمي ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكما وكذا الكلام في قوله لكل مكان قوله وصف القرآن بالقدم ان قيل هذا
صحيح لا عن تراض الطرفين فان المصنف في بحث الكلام حقق ان الالفاظ حادثة والقديم معناه وانت خبير بان الشارح سيحقق ما عليه
المصنف في اثناء بحث الكلام حسب ما اشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه ينص في شرح المختصر واما ذكره في الالهيات
من ان القديم هو المعنى واما العبارات فحادثة فليس المراد منه الا نقل مذهب القوم قوله لقصور في آلات القراءة في
وصفه بالغايات والمواقف يحتاج الى التاويل وقد يقال ترتب الكلمات وتقدم بعضها على البعض لا يقتضي الحدوث لان
التقدم ربما لا يكون زمانيا وفيما كالحروف المنطبعة في شمع دفعة من طابع نقشه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم
طلع الان في ادراك مثل هذا الترتب في الالفاظ بدون النقوش نوع غموض قوله منشأه اشتراك لفظ المعنى
يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قايم بذاته تعالى فهم الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ اعني الكلام النفسي وتوهم
لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم لان الشيخ قد صرح بحدوث العبارات واعلم ان لفظ القرآن ليس
اسما للشخص الحقيقي القايم بلسان جبرئيل ع م او بالله خاصة للقطع بان ما يقرأ كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي
ع م بلسان جبرئيل ع م ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فيتعدد
بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظ وكذا الكلام في كل كتاب
او شعر ينسب الى احد فمن ادعى قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق فيه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى

ازلا

ازلا في الالفاظ القايمة بنا من حيث انها كذلك ظاهر فالحدوث ضرورة حدوث الحال لحدوث المحل [illegible] بان القايم
بنا هو القراءة لا المقروء مما لا يلتفت اليه فتأمل قوله كما غيرت النصارى تشديد ما انزل عليهم في الانجيل فان قيل
الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور فيه التشديد وتغييره قلت يحتمل ان يكون لفظ ولد مشتركا بين العربية و
السريانية وان يكون ما ذكر نقلا بالمعنى بان يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين في الانجيل لا يفرق بينهما
الا بوجود علامة خارجة في احدهما وعدمها في الآخر كما في العربية وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربية وفيه بعد
قوله وانا له لحافظون صحة الاستدلال بهذه الاية على ما ذكر موقوفة على ان لا تحريف فيها نفسها ففيه شائبة مصادرة ويمكن ان
يقال انعدام التحريف في هذه الاية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبي ع م الصادق المصدق بالتصديق الفعلي الذي هو
اظهار المعجزة على يده والاستدلال بها منطوقا على انعدام التحريف فيما سواه ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر وهو
ظاهر نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الاية نفسها قوله وان كانت من فروع الدين على ما هو المختار
من عدم كون وجوب الامام منصوصا من عند الله فلا يكون نصب الائمة من الصفات الفعلية وقد يجعل من اصول الدين
باعتبار انتفاء وجوب نصب الائمة على الله تعالى من احكامه كما يشير اليه فيما نقل عن الآمدي من ان موضوع الكلام هو الله
تعالى وانت خبير بان نصب الامام واجب على الامة سمعا عند اهل الحق فمباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع
المتعلقة بافعال المكلفين واما انتفاء وجوبه عليه تعالى فهو مندرج في مسئلة ان الله تعالى لا يجب عليه شيء قوله لخرافات
اهل البدع الخرافة كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا اسمه خرافة استهوته الجن فكان يحدث بما رأى فكذبوه
فقالوا حديث خرافة ثم اطلقوه على كل حديث لا اصل له قوله معللين بان صلوته ع م اي دعاء النبي ع م لاصحاب
الصدقات عند اخذ صدقاتهم على ما هو المسنون وقد قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان
صلوتك سكن لهم اي يسكنون اليها وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وغفر ذنوبهم قوله كمالا ثانيا قيل حمل الكمال
المذكور على الكمال الثاني ليحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصيله وتكميله لا يحتاج اليه بل لا طائل تحته لان تمثيل الكمال
المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل مناد باعلى صوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء
كان اولا او ثانيا وكأنه فهم ذلك من لفظ الصفات فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية
واقول اصل هذا ماخوذ من كلام الابهري حيث حمل قوله لخصوص صفاته على الكمالات الاولى المنوعة وقوله صدور آثاره على الكمالات
الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها او يتعسر فاخذوا الاثر القريب
الذي يستتبع ساير الآثار المختصة بالنوع وسموه فصلا والاثر العام القريب الذي يستتبع ساير الآثار العامة له وسموه جنسا
تسهيلا للطالب فصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات
وانت خبير بان ما ذكره انما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات واما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية
ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد يجهل الصورة المنوعة في بعض الانواع كالانسان على ما عرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست
صورة منوعة له لانها مجردة وكيف تكون صورة منوعة جسمية مجهولة وكفى ايانا نزلوا النفس المجردة التي هي منشأ الكمالات

النوع الانساني الطاهر منزلتها الاان هذا لا يصلح علة لاطلاقه في جميع الانواع فلا يلايم هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر الى
كل نوع على ان فيما ذكره اللاهيجي لزوم عدم التعرض للقسم الاول من الكمال الثاني واقرب منه تعميم الصفات ايا ما وايضا الكمال
الاول هو المنوع في نفس الامر فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله يوجب زيادة وكذا نقصانه يابي عن حمل
الصفات على الكمالات الاولى اذ الكمال الاول لا يتفاوت في اشخاص النوع وحمل الاثبات على ما سواه تعسف ظ وايضا قوله فان
كماله بتعقل المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور لا هو الكمال الثاني كما لا يخفى قوله في الحيز او المكان اشار بقوله في المكان الى
انه المراد بالحيز فلا يرد على جعل الحيز كما للجسم تحققه للجوهر الفرد لانه ليس بمتمكن وان كان متحيزا الوجود الامتداد في المتمكن كما صرح
به قوله خال عن المتحيز اي في حد ذاته بمعنى ان المتحيز ليس ماخوذا معه كما يقال للهيولى خال عن الصورة في نفسها قوله او للجسم النامي
قد تقرر ان علماء البيان او للحيوان الظاهر ان لفظة او بمعنى الواو كما ذكره الشارح في قول السكاكي سواء قلنا بمنع او بصح والتوزيع
موكول الى فهم السامع ويمكن ان تحمل الى منع الخلو بمعنى ان الامور المشتركة لا يتجاوز عن كونها كمالات للامور الثلثة ولو بطريق التوزيع
قوله او للجسم النامي قد تقرر ان علماء البيان ان اللف اذا كان اجمالا فالقاعدة كون النشر بلفظ او كقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى فلذا اختار او على الواو قوله اي لاستعداد لادراك المعقولات قبل الاستعداد لادراك المعقولات لا يختلف
في افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاضل بعض افراد المشتركين على بعض واجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان ظاهر ما ذكر
في حيز البيان به سبب لتفضيل الافراد بعضها على بعض بان اصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكنه يختلف في الافراد بحسب القرب
والبعد والاختلاف في التفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا قوله حرفة او صناعة الصناعة اخص من الحرفة لانها يحتاج في
في حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصا اذا قوبل بها فلا يتوهم قصر اختلافهم في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة
لم يكتف بما ذكره بل قال او صناعة قوله اي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية قيل هذا مبني على وجوب علم الكلام
في الاجتهاد والمختار خلافه بناء على جواز التقليد في الاعتقاديات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار ما ذكر يحمل على حذف المضاف
اي وعلى مقاصد علم الكلام وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ لولا ثبوت الصانع الخ حيث لم يقل اذ لولا اثبات الصانع بدليله ولا شك
في هذا الابتناء وكفاية في صحة النفس قوله وفي الصحاح الظاهر ان عبارة المتن بفتح الراء والمد واما تفسيره بالري او الارواء
فلعل بيان المراد في المقام يعني اريد بالرواء وهو الماء العذب حسبه اعني الري او الارواء ثم لا يخفى صحة ابقاء الرواء على معناه الحقيقي
اعني الماء العذب وانما صار الى المجاز ليناسب قول الشفاء فان المراد به المعنى المصدري قوله حذف منه كلمة لا ذكر البلغاء في شرح التلخيص
لجامع الكبير ان الاستعمال سيما بلا لا نظير له في كلام العرب قوله ماوقع بالظرف ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن
فيه ضمير عائد الى ذي الحال تجري مجرى الظرف لانه لا يكون مبنية لهيئة الفاعل والمفعول بل تكون بيان هيئة زمان صدور الفعل عن
الفاعل او وقوعه على المعقول كقولك جئتك والجيش قادم وههنا وجه باعث آخر على التاويل وهو وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة
لما مع عدم الضمير فيها قوله ولم اترك ضمن الترك فجعل حمدا مفعولا وههنا وجوه اخر ذكرناها في حواشي المطول قوله
لا عوج فيه العوج العطف من حال الانتصاب وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصر وبالكسر فيما لا يدرك
بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المواقف ويؤيده قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا وربما يقال بالعكس

5

بهذا الفصاحة قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح كثير درجوب وما ننذان وبالكسر كثيره ودين وما ننذان وقال ابن السكيت كل
ما كان ينتصب كالحايط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش قوله وهي انه اجل من متعلق
المباحث المقصود من هذا التكلف دفع ما يورد على التركيب المذكور وامثاله من ان ما بعد من لا يصلح ان يكون مفضلا عليه اذ ليس
مشاركا لما قبلها في اصل الفعل اعني الجلالة ولم يلتفت الى ما يقال من ان من متعلقة بفعل يتضمنه معنى التفضيل اي متباعدة في الجلالة
من ان يشابهها طرزا عن لزوم استعمال افعل التفضيل في بدون الاشياء الثلثة كما صرح به في شرح المفتاح وان امكن ان يجاب بان من
التفضيلية محذوفة بقرينة المقام كما في قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى هو اجل من سائر الملوك ثم الظاهر في العبارة ان يقال لا يمكن
يمكن لكن اراد الوصف اي من شانه يمكن ان يتعلق به المباحث فاورد ما ذكروا امثلة في مباحث سورة الكافرين وغيرها قوله اصولها
ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة الحكمة هي التوسط بالنسبة الى القوة في تدبير المعاش والعفة هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية
والشجاعة هي التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية ومجموع الثلثة العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني في اواخر مباحث الكيفيات
النفسانية وتحقق هناك ان الحكمة المذكورة ههنا ليست الحكمة التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التي قسمت الى
العملية والنظرية قوله وهو الموقف الثاني في الامور العامة اي هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكر بالاستطراد في هذا الموقف
ما يختص بواحد من الاقسام الثلثة كوجوب القدم ووجود القدم في الصفات لا يناسبه القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده
في الجوهر والعرض فان الصفات ليست منهما على انها ليست غير الذات وايضا فالقدم الذاتي لا يوجد فيه كما سيجي زيادة تحقيق انشاء الله
قوله اولا باعتبار آخر لكون مفهومه عدميا وقدم العدمي فيما سبق لبساطته بالنسبة الى ما يقابله من الوجودي المشتمل على الاقسام
فلكل وجه قوله فيما يجب تقديمه في كل علم اعترض عليه بان الامور المورد ههنا من التعريف والموضوع وغيرهما هي المضافة الى علم الكلام
فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب انه يحمل على حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في كل علم يشرع في تحصيله ويكون ما عبارة عن تلك
الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها ويكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله اي
تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كالاضافة وانما لم يقل اي تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما
باعتبارات المشروع فيه قوله فيما يجب تقديمه في هذا العلم اي لا في كل علم بقرينة المقابلة لانه لا يجب تقديمه في غير هذا العلم اصلا
كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد صدر بتلك المباحث وستعرف ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا ان تقدير
كتب العرف مثلا بجامع منها على نوع كثرة ودقة مما ليس يستحسن في طرق التعليم قطعا واما تصدير كتب الكلام بها مع انها جزء
منه فهو غاية الاستحسان فالفرق ظاهر جدا قوله لم يرد بوجوب التقديم اه قال اما الذي يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق
بفايدة ما باعثة على طلبه واعترض عليه بان الموقوف لو كان هو الشروع على بصيرة فقد عرفت من سياق كلامه ان المراد البصيرة
التامة وان تمامها بكون الشروع مشتملا على فوايد الامور الستة فلا شك ان الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشياء
الستة فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب
تقديمها على الاطلاق اعني ابتداء من غير تقييد بشي اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقليا على الشارع في العلم من حيث
هو طالب له وهذا ظاهر على انه يمكن ان يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على المذكورة توقفه على نوعها كما حققناه

في كتبي المطول قوله سواء كان اسمه او رسماله قال رح لا يخفى عليك ان لهم لكل موضع بازاء مفهوم اجماليا شاملا له فان فصل في لوتعريف
ذلك المفهوم نفسه كان حدا بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسما له بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم مميز له عن غيره واما حد
الحقيقي فانما هو بتصور مسائل بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع قوله بخلاف ما اذا تصوره بغيره
فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه اراد بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل ان يكون وجها اعم وكونه كافيا في طلب
العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد فلهذا اورد قوله وان فرض الا ان الكلام في غير المطلق الشامل للاعم وقوله لكنه لا يفيد
بصيرة معناه بصيرة كاملة تحصل بالتعريف ثم الكلام في التصورات التي يمكن تقديمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد ان
التصور الحاصل للعلم باعتبار الحقيقة بغير ما ذكر مع انه على تقدير فرض كفايته في الطلب ليس مما لا يفيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد
تمام تحصيل العلم المشروع فيه بجميع مباحثه وهو ان غير التعريف قد يكون امرا شاملا للعلم مميزا له عن جميع ما عداه فيفيد المقصود لا بطريق
الاكتساب كما سنذكره في المقصد الثاني من هذا الموقف وعدم افادته بصيرة توازي بصيرة التعريف محل نظر اللهم الا ان يقال بعد
تسليم افادته بصيرة التعريف لا يوجد مثله فيما يفيد معرفة العلوم المدونة قوله فان من ركب اه هذا في موضع التعليل لايجاب تصور
العلم بتعريفه لتحصيل البصيرة ثم ان انتفاء هذا المقصود المخصوص قد يكون بانتفاء اصل المقصود ولظهور عدم امكان الشروع بدون
تصوره لم يتعرض له وقد يكون بحصوله لا بغير البصيرة المذكورة كالمقصود بوجه اعم وهو الذي اشار اليه بقوله فان من ركب قوله في الكلام
علم يقتدر معه فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول عم وعلم الملائكة بالاعتقاديات لا يسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى
بالعمليات وكذا علم الرسول عم وعلم الملائكة بها لا يسمى فقها وليس في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاصد
وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وايضا اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان تخرج علم
الرسول وعلم الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافتعال تدل على الاعتمال المشعر بالكسب وعلمه عم بالكشف المسمى بالوحي
وكذا علم الملائكة واما علم الله تعالى فيخرج بها ايضا بذلك الاعتبار وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث واما يعلم الله تعالى
ويعلم الله فمن قبيل المجاز كما صرح به الشارح في حواشيه على المطول قوله اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا كانه
حمل العلم على المعنى المجازي بقرينة المقام والا فسيصرح في تزييف تفسير العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب مخالف
لاستعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم ههنا على ما سيأتي من الصفة الموجبة للتمييز المحتمل للنقيض لان المراد
عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا اعم مما في نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك المخطئ قطعا فليتامل قوله دون
العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط اراد به المنطق فانه لا يحصل به القدرة التامة على اثبات العقائد الدينية
لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل من المنطق ومادة معينة لا تعرف منه فالظاهر المستفاد من قوله
فقط بالنظر الى المواد المخصوصة والعقائد معا على ما هو التحقيق وبهذا تبين ضعف ما هو مقصود الشارح في حواشي
شرح المطالع من ان الطرق والشرائط المحتاج اليها في استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لا من جهة الصورة
وهو ظاهر ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرائط كما تراعى جانب الصورة تراعى جانب المادة رعاية تامة ووجه الضعف
ان خصوصيات المواد لا تعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة ضابطة المبادي المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب

6

على وجه اجمالي في ضرورية جميع قواعد المنطق تجوز الغلط من جهة المادة قطعا قوله بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلا
فلا يدخل في التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره ايضا فان المبادر منه اعتبار المدخلية قطعا وايضا المجموع ليس علما واحدا
بل علمين او علوما جمة وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمي الكلام والجدل وكذا المركب من علمي الكلام والتفسير لا بانتفاء دخلية
علم التفسير في الترتيب العادي المذكور لان دخله لا يبعد عن دخل نفس العقائد بل ربما يدعى ان النحو ايضا له مدخل في ذلك الترتيب
لان بعض العقائد مستفاد من الادلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة على اثبات تلك العقائد المستفادة منها وان لم يتوقف
كما في ارباب السليقة المستنبطين لتلك العقائد منها قوله على انتفاء السببية الحقيقية تقييد السببية بالحقيقية في الانتفاء مشعر بعدم انتفاء
السببية العادية وهذا لا ينافي المصاحبة الدائمية المرادة ههنا لما يشير اليه في المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان
الدوام لا ينافي العادية قوله وان العقايد يجب ان تؤخذ ولو قال تعتقد معه على تحصيل العقايد بالحجج لتوهم ان تحصيل العقايد المعتقد
بها يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج ايا ما فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان قوله وان العقايد معطوف على ان ثمرة ولعطفه
على الاثبات بحذف اللام الشايع وجه بل هو اوجه كيلا يلزم دخول ما ذكر في حيز الاشعار فان تحقق الاشعار محل تردد قوله ولا يخفى
ان حمل الاثبات ههنا على التحصيل اه اراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره من كون العلم بمعناه الحقيقي فلا كلام وان اراد الرد على التفتازاني
حيث حمل الاثبات على التحصيل والاكتساب ايضا فالجواب عنه ان التفتازاني حمل العلم على ملكة الاستحصال في هذا التعريف بمعنى ان يكون
عنده من الماخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقائد وهي التي عبر عنها المحقق في شرح اصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب في حل العلم
في تعريف الفقه عليه ولا محذور في حمل الاثبات على التحصيل فان اللازم منه كون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة
ثمرة له والامر كذلك في الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحصال لا ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بالفعل على المشهور
اندفع اعتراض آخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر وغاية ما يقال ان كلام سيما
العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشايع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حمل في تعريف الفقه على التهيؤ المذكور
لضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد فيمتنع من يعلمها هو التهيؤ التام لها بخلاف العقايد كما اشار اليه المحقق واذا لم
يحمل العلم ههنا على خلاف المتعارف اعني ملكة الاستحصال لعدم الضرورة لم يجز حمل الاثبات على التحصيل لما تحقق من سياق الكلام
ولحق ان العلم بالعقايد معتبر في علم الكلام عرفا فلا يجوز حمل العلم على ملكة الاستحصال وهو مبني كلام الشارح قوله ولا شك في
بطلانه قد يمنع ذلك بان العقايد التي اضيف اليها الاثبات يراد بها العقايد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل
بالعلم بالاصول ولا محذور في كونها ثمرة قواعد الكلام وبهذا يظهر ان الاولى حمل الاقتدار على المتعارف من صحة حمل القضايا
كبرى الصغرى بسهل الحصول ليخرج العقايد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الاخر الذي
ظاهره ان قضايا غير علمنا لا تصلح لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسائل التي موضوعاتها جزئيات نحو العدد الواحد من علم
الكلام مع انها من المسائل وتاويل المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لا يصار اليه فليتامل قوله هو الاستعانة
دون السببية تبادر الاستعانة من هذه الباء وتبادر السببية من الباء في قوله يعتقد ربه بالنظر الى خصوص المتعاطين فلا مخالفة
بين الكلامين قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عم قيل تخصيص العقايد الدينية بدين محمد عم غير لازم اذ لا اختلاف في العقايد

واجب بانه لطف ونحوه والحق ان اللام في العقايد للاستغراق وليس سابر الاديان مشتملا على جميع عقايد دين محمد عم لان من جملتها
اعتقاد نبوته ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها **قوله** مزيد امتياز انما قال مزيد امتياز اما باعتباران واتهم تقديم التمييز بحسب التعريف
ولان الامتياز الحاصل بالموضوع تمييز بحسب الذات والحاصل بالتعريف تمييز بحسب المفهوم والتمييز بحسب الذات راجح زايد في نفسه على
التمييز بحسب المفهوم **قوله** فسموا الاعراض والاحوال قال ره موضوع العلم قد يكون شيا واحدا اما مطلقا كالعدد للحساب او مقيدا
بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المشاركة في المقدار
لعلم الهندسة واما في عرضي كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم الفقه فان
قلت التناسب المعتد به امر مبهم لا يعرف قدره فلا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه لجواز اشتراط المناسبة المعتد بها في الامور
المتعددة الموضوعة لعلم واحد كيف ومثل لطالب الهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت مقولة الكم لا يجعلان علما
واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن احوال الكلمة قلت اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في امر ومصداقه ان يقع
البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فمتعدد واعلم ان في قوله فسموا الاعراض والاحوال
الذاتية علما واحدا مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسايل المشتملة عليها **قوله** كاثبات القدم
اه لا يخفى ان العقايد هي المسايل كما صرح به فتمثيلها باثبات القدم مثلا مسامحة واما قوله وان حكم على المعلوم بما هو من العقايد فمحمول
على حذف المضاف اي بما هو من محمولات العقايد **قوله** كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء يتوقف عليهما حدوث
العالم بجميع اجزائه اما على الثاني فظ اذ قبل الحدوث يلزم الخلاء واما على الاول فلانها لو تركبت من الهيولى والصورة لزم
قدم المادة والاحتياج الى مادة اخرى لان لكل حادث مسبوق بمادة عندهم ويجوز ان يعتبر المتوقف على هذا اثر الايجاد في
القول بامتناع اعادة المعدوم لكن في كل من التوقفين الاخيرين بحث لكفاية التركب من الاجسام الذيمقراطيسية
فيهما **قوله** متعددة موجودة اذ تمايز ما ينفي عدميتها اذ لا واسطة يتعين وجودها **قوله** وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة
ان اجيب بان المحمولات من الحيثية المذكورة موضوعات وان لم تكن كذلك من جهة خصوصيتها وانت خبير بانها اذا كانت من
تلك الحيثية موضوعات تستدعي محمولات عليها مع انتفائها في الواقع على انا ننقل الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا وقد يقال
المراد بالعقايد الدينية المحمولات ولو مسامحة كما يدل عليه ظ قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد فلا يصدق المعلوم من
الحيثية المذكورة على المحمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد الدينية بل نفسها واقوى منه ان يصير
الى حذف المضاف اي اثبات محمولات العقايد لكن كل من التوجيهين يستدعي حمل الاثبات على الحمل لا الالزام على الغير كما يتبادر
من السياق فليتامل **قوله** فالاولى ان يقال انما قال فالاولى لجواز ان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف
فيكون المعنى من حيث يتعلق به وضع اثبات العقايد الدينية اي الزامها على الغير **قوله** وان اريد به ما صدق عليه من افراده
كان اعم منه فيه بحث وهو انه يمكن ان يعم ما يصدق عليه مفهوم المعلوم بحيث يتناول كلها ما يساوي شيا من المحمولات ان مفهوم
المعلوم من جملة ما صدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلا اه لا اتي دلما ذكره ويمكن ان يدفع بان هذا التوجه
يوجب ان يعد بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام وتارة من انواعها وهذا التعسف لا طائل تحته فليتامل **قوله** لانا نقول

قد حقق هناك ايضا انه بهذا اختيار للشق الاول من الترديد فان قلت العوارض والاحوال المبحوث عنها البتة اعراض و
احوال لمفهوم المعلوم بل لذواته فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم ان يلاحظ وصف
المعلومية على معنى انه يبحث في الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات
لا المعلومية فان قلت قد اختار في حواشي شرح المطالع ان موضوع الحكمة انواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العامة بما يجعلها
مساوية للموضوع فلم عدل ههنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذوات
المعلومات لكان ذات الواجب تعالى من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني من النظر الذي اورده على كون موضوع الكلام
ذات الله تعالى في فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي من معروضه مشروط بامرين احدهما الشمول والمساواة
مع مقابله الذي يتعلق بكل منهما غرض علمي والثاني ان لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اضافيا
كما صرح به في حواشي شرح المطالع والاحوال المبحوث عنها في عامة المواقف يحتاج في عروضها للمعلوم الى ان يصير عرضا
او جوهرا او واجبا كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف والتحقيق ان الاخص نوعا كان
او صنفا او شخصا اذا اهتم ببيان احكامه من حيث هو اخص فان كان جهة البحث عنها عين جهته عن احكام العام عدت
جزءا منها لا جزئيا واعتبر شمولها على التقابل ولم يفرز علما على حدة حتى لو افرز لكان ثاني افراز علم ... الفقه
من الفقه والكحالة من الطب وان تغايرت جهتا البحث جعل علما جزئيا ادنى افراز للعلم الطبيعي من مطلق الموجود و
موضوع الطب منه فليتامل **قوله** نعم يتجه ان الحيثية المذكورة بهذا الاعتراض مبني على ان الحيثية المذكورة من تتمة الموضوع
قيد له لا اشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا بالمحمولات لا لان المحمول لو جعل في
وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر لم ينضبط امر الاختلاف والاتحاد ويكون
لكل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية كما ذكر في شرح المقاصد لان انواع الاعراض اذا كانت
داخلة تحت امر جامع يحصل الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فلا انسب ان يجعل جهة الوحدة هي
الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طايفة علما على حدة هو تسهيل امر التعليم ولا نزاع في ان السهولة في جانب الموضوع
اظهر منها في جانب المحمول فان قلت قد اجاب التفتازاني في التلويح عن الاعتراض المذكور بان الموضوع لما كان عبارة
عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن الاعراض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر
اليها اي يلاحظ في المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع الاعراض المبحوث عنها طوق لهذه الحيثية البتة وتلخيصه
ان لفظ الموضوع يتضمن معنى فعل البحث والعروض فالجار في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ
الموضوع باعتبار جزء معناه اعني البحث لا باعتبار الجزء الآخر اعني العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض
فلم لم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق
تعريف مصطلح الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه
الذاتية اذ الاعراض على تقدير ان لا يكون للحيثية دخل في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق وهذا ظاهر وان

ينقل عنه كثير من الناس **قوله** اي احداثه فان الابهري واتباعه المص باطروث تبيها على ان التاثير والاثر واحد عندنا و
بهذا الكلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون الايجاب بمعنى الوجوب بالذات والتعليل بمعنى العلم لكن حمله على الاتحاد بالشخص
لا يخلو عن تعسف لقيام كل منهما بموضوع على حدة **قوله** لا من حيث هي مستندة اليه تع قد يمنع بنا على ان المقصود من جميع مباحثها
الاطلاع على كمال الصانع حسب ما يبلغه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر **قوله** وان كان على قلة في العلم الادنى قال بعض
كاثبات الهيولى فانه مسئلة من العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف ثبانه في الجزء الذي لا يتجزى
وهو من العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث التغير **قوله** متوقف على وجوده فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود
كالمعدوم والحال وقد يجاب بان ... التخصيص فان الكلام فيما يوجد فيه الموضوع وفيه بحث فان غير الوجود من بعض الاعراض قد يكون
من العوارض المطلقة من غير احتياج الى اعتبار الوجود الخارجي واما الوجود الذهني فعلى تقدير تسليمه يحتاج اليه في حمل الوجود
الخارجي ايضا فانه لو لزم في اعراضه الذاتية القضاء فيها بانه خارج لثبت توقفها على وجوده ولم يثبت بعد بل سيصرح بارده قوله من اعتبر
الموضوع مطلق الموجود بخلافه ولو سقط حديث التوقف وفرق بان الموجود يتصف في الخارج باعراضه الذاتية دون الوجود
لم يرد بهذا اخليتامل **قوله** واجيب بان الوجود المطلق بهذا باطفيفه عدول عن الوجه الاول والاستدلال بوجه آخر يعني
عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم ومثله معقول في صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو انه لا يلزم من عدم كون
الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية
لشيء منها لجواز ان يكون الوجود مقيدا بالوجوب من الاعراض الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه كليا على ان الاتحادي في
الوجود اذا كان ذاتيا لحمل كما يدل عليه كلامهم لزم صحة حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما صح ان يحمل عليه لان الاتي من الطرفين فكما جاز زيد
ان ان فليجز عكسه وايضا لسلمنا ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء مواطاة لكن الحمل في الاعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق ولا مانع من
ان يقال زيد صاحب هذا الوجود فتامل **قوله** لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره مثلا بين وجود موضوع
العلم الطبيعي اعني الجسم الطبيعي في العلم الالهي الذي موضوعه للموجود مطلق بان يقال الموجود اما ممكن او واجب والممكن اما
جوهر او عرض والجوهر اما جسم طبيعي او غيره **قوله** بان اثباته تع هو المقصد الاعلى في علمنا هذا فان قلت هذا انما يتم لو ثبت
ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب تع قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تع اما اذا كان
المعلوم او الموجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وباطلة اثبات الوجود المطلق للباري تع في علمنا
هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولا دليل على وجوب كونه محمول المسئلة مساويا لموضوعها
قوله اي يبحث فيه عن احوال الذات الخ لما كان المبحوث عنه في العلم احوال الموضوع واعراضه لا نفسه قدر الشارح لفظ الاحوال
في كلام المصنف في موضعين ثم لما كان اقحام لفظ الاعتبار في كلام المصنف موهما بان الواجب مدخلية القيد في البحث لا في العروض
كما نقل من التلويح وقد عرفت بطلانه فسره الشارح بما ذكره ونص على ان المراد عدم مدخلية الوجود في لحوق تلك الاحوال
الا انه انما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كان القيد المميز ... الوجود وليس كذلك ... وقد يكون البحث فيها قانون
الاسلام فليفهم **قوله** واما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به فان قلت هذا انما يرد اذا كان القائلون بان موضوعه الموجود

المتقدمين

يتنبت

هم المتقدمون من المتكلمين النافين للوجود الذهني واما اذا كان لبعضهم القائلين به فلا الان يثبت باداء بطلانه ويتوقف
انها غير تامة قلت كان المقول منهم بحسب الاسلام اشارة الى رد هذا فان الاعتراض مذكور في شرح المقاصد والظاهر ان مراد الشارح منه
بناء على ان في الاسلام منكر للوجود الذهني **قوله** مع ان هذا التزم فيه باطل لان المراد بما طبق اعم مما في نفس الامر وعند التزامه لانا
نقول اذا اريد بقانون الاسلام ما هو الحق في نفس الامر بلا اختلاف لم يحصل المطلوب وهو خروج الالهي لان صاحبه يدعي حقيقة
قوله وما ينسب اليهما من الاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وباطلة في حد ذاته في قطعية جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا
في القطعيات منها جريا على ما هو مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا في شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان
بعض ارباب الكلام نكفره كالمجسمة فان لم يكن مذهبهم مخالفا للقطعي لزم ان لا نكفرهم وان كان مخالفا لزم ان لا يكونوا من
ارباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية مجرد هوى النفس واما مخالفة القطعي اتباعا لمتشابه نص آخر
فليس من المخالفة المنفية هاهنا كما يشهد به قوله جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة **قوله** لم يتصور منها الشروع فيه قطعا هذا انما يستقيم
على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع في الارادة واما اهل السنة القائلون بوجود الارادة
بدون اعتقاد النفع فلا استحالة لما ذكر على اصولهم لكفاية الارادة في الشروع بلا اشتباه واما ما يقال انه بيان امكان الشروع بوجه
مقصود الفائدة من انه لو لم يمكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار ما لا يقصد به فائدة مع انه متصور قطعا ولذا
تحرز عنه فقد يجاب عنه بان العبث في العرف يطلق على الفعل الذي يقصد به فائدة غير معتد بها وهو الذي تحرز عنه العقلاء ولا
شك في كونه متصورا بل واقعا **قوله** وان اعتقد فيه فائدة اه قيل ما يقصد فيه فائدة غير معينة خارج عن القسمين ويحتمل
ترتب الفائدة المطلوبة فلا يكون عبثا مع انه لم يتصور الفائدة المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره
دفعا لاحتمال العبث ودفع احتمال الفساد امر مطلوب عند العقلاء وقد يجاب بانه داخل في القسم الاول اذ المراد من قوله
ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا ان لا يعتقد فائدة معينة وذا اما بان لا يعتقد فائدة اصلا او يعتقد فائدة ما غير معينة وعلى الكلا
التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع في الكتب من ان الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما او التصديق بفائدة ما
ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة والتعميم بالنظر الى فائدته في الواقع على ان القول
باحتمال ترتب الفائدة المطلوبة في هذه الصورة ليس لكثير معنى كما لا يخفى **قوله** وربما لم تكن موافقة لغرضه الخ فان قلت
المفروض ان الشارع في العلم يتصور فائدة غير ما هي فائدته في الواقع ولا شك ان المترتب فائدته الواقعية فعدم موافقتها
لغرضه جلي فلا معنى لرب المفيدة للتقليل او التكثير قلت اما اولا فقد تستعار رب للتحقيق كما ذكره ابن الحاجب في قوله تعالى
ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين واما ثانيا فالمراد بالموافقة الملائمة لا المطابقة وقد جاز ان يكون الفائدة المترتبة
ملائمة للفائدة التي اعتقدها الطالب بان يكون لهما نوع تعلق بها او توقف عليها واما ثالثا فالضمير في عليه من قوله الا انه
لا يترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا انه لا يترتب على اعتقاد نفع في شيء ما يقصد بل يترتب ما هو فائدة
ذلك الشيء في الواقع فقد يكون موافقة للغرض اذا كان المعتقد فائدته الواقعية وقد لا تكون اذا لم يكن كذلك وباطلة
قوله وربما لم تكن ان حكم كلي ليس مقصورا على المفروض فتم يعلم حال المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الغرض في قوله ربما لم

لكن موافقة لوضعه الغرض من الفعل الذي اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدته في الواقع ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في الجملة
فانه قد يكون للفاعل اغراض مختلفة من افعال مختلفة ويكون الفايدة التي اعتقد فيه موافقة لغرض من فعل آخر وان لم تكن
موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتأمل قوله خلافا للمستنبطين لا يخفى ان الانسب بالسياق ان يقال واما المستنبطون ثم ان الكلام
على ملكة الاستنباط ولا يخفى ان ثمرتها تحصيل العقايد المدللة ولا يقدح المستنبطين فيها وهم العلوم
الشرعية مسائل سابقا قوله وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام فان قلت رب صاحب ضاعة ليس له تلك القوة ورب عالم
قلت الاول القصور في المراعاة والثاني مع ان تعدد الاسباب لا ينفيه قوله اي شرفه جعل بعض المحشين العنوي بيان المرتبة
بناء على انه اراد بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف ما للنظر الى ذاته وفسر المرتبة ههنا بالشرف
قوله فيتناول الشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته وصفاته ان ارجع ضمير يتناول الى الموضوع يعني تناول الموضوع
للمباحث من حيث الموضوعية او تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف نظيره قوله فيما سياتي عن قريب فاخذوا موضوعه
العقايد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته المبحوثة عنها على نهج حصول الصورة وانما قال
مباحث ملحوظة في جهات الشرف وان ارجع الى الكلام فالامر ظ قوله ودلايله يقينية الى قيل عليه قد مر ان مسايل
فكيف يكون دلايله يقينية واجيب بالتخصيص قوله يحكم بها صريح العقل اي فالقضية الصحاح الصريح الخالص عن
وقد صرح صراحة وصروحة فقوله بلا شائبة من الوهم اشارة الى ان المراد فالخالص العقل منه قوله فقد بان الموضوع نفسه
من المبادي التصورية يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادي التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان يعد المسايل
المتكثرة علما واحدا وللمسائل مزيد ارتباط به واحتياج اليه وكفى لان يخرج من المبادي ويعد جزءا برأسه بقي ههنا بحث وهو ان المشهور
فيما بينهم ان المبادي ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقوفا عليه للتصديق
بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقا كان تصوره مقدمة المقدمة فكيف يعد من المبادي اللهم الا ان يقال المراد بالمبادي
ههنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتا او شروعا لا المبادي المصطلح عليها وفيه ما فيه قوله والثانية اعني وجوده من المبادي التصديقية لا
قد يقال المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها
واما تقسيم بان التصديق بالوجود من المبادي التصديقية فاراد به المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية له
للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه ان بعض المبادي التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا تركب منه فلا ينحصر اجزاء العلم الثلثة في
عد الموضوع من الاصول الموضوعة تامل اذ قد يشترط فيها ان لا تكون بينة بذاتها بل مسلمة بحسن الظن والتصديق بهلية موضوع
الكلام والالهي بديهي كما ذكره الشارح سابقا فكيف يحكم بكون هلية الموضوع من الاصول الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل
على التغليب قوله وفيه يثبت موضوعاتها اوحيثياتها اي ما يحتاج الى الاثبات فلا ينتقض بالعربية ومثال اثبات حيثية الموضوع
في الكلام اثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الاعمال التي هي موضوع الفقه فيه فان اثبات صحة العمل وفسادها انما يكون في العلوم
الشرعية وقد عرفت ان الكلام مبناها قوله فليست لها مبادي تبين في علم آخر هذا التفريع انما يتم على زعم المص والا فقد صرح
الشارح فيما سبق بان مبادي العلم الاعلى قد تبين في علم ادنى وان كان على قلة يجوز كون الكلام علما اعلى لا يستتبع ان لا يكون له

مبادي مبنية في علم آخر الا ان يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان او يلحق النادر بالمعدوم وفيه ما فيه قوله وجعلوا جميع ذلك فيه
بحث لان الكلام فيما ذكره هو حسب ما في شرح المختصر حيث قال ولظن ان اثبات مسائل العلوم النظرية تحتاج الى دلايل وتعريفات معينة
والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية او تشتركها فهي تحتاج اليها تلك العلوم وليس جزءا منها بل هي
علم على حدة وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما عليها انسب اليه هذه القواعد المحتاج اليها فعدت مبادي كلامية
للعلوم الشرعية هذا الكلام ونقل عنه في الحواشي لا انه لا يلزم بهذا ان يكون المنطق اعلى من الكلام والالهي لانه يبين مبادي كثيرة لهما
لا يبين مثلها في الادنى كما لا يخفى لانا نقول لا يبين مباديهما اصلا بل يبين ما يعرض مباديهما التصورية والتصديقية المصطلح عليها من الطرق
الموصلة الى مقاصدها ومثلها ليس وسيلة وآلة ويمكن ان يقال في التحقيق لا شك ان احوال المعلومات التصورية والتصديقية احوال الموضوع
الكلامية لكن اذا جعلت تلك الاحوال عليها وجعلت مسئلة ففيه اعتباران الاول اعتبار انه يتوقف على اثبات المطالب مطلقا وليست بهذا
الاعتبار جزءا من الكلام اصلا فقيل ولهذا افرز عن المنطق في تدوين الكلام ولو كان جزءا لم يكن للافراز وجه اولا منع لذكر قيد في توقف علم
يوجب خروج بعض اجزائه والثاني اعتبار انه يتوقف عليه اثبات العقايد الدينية وهي بهذا الاعتبار جزء منه قد ذكرت تلك المسائل في كتب الكلام
لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثاني وذكرها في مبادي الاصول لا من حيث الاعتبار الثاني اذ لا منع له بل من حيث الاعتبار
الاول واليه ينظر قوله في الحواشي ولظن ان اثبات العلوم النظرية الخ لا يقال تلك المسائل اذا لم تجعل جزءا من علم الكلام ولو بالاعتبار الثاني
لم يلزم ان يكون المنطق اعلى منه كما هو فاي احتياج الى جعلها جزءا الا انا نقول لانهم لم يرضوا ان تحتاجوا في علمهم هذا الى شيء سواه
الكلام في القواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقاديات من الادلة السمعية وقد يقال هو ايضا
فيكون هو ايضا جزءا من الكلام افرز عنه افراز الكلي له من الطب وافراز الفرائض من الفقه فليتأمل قوله او مبنية فيه الى قبل الكلام
الشارح مشعر بان مباديها المبنية بنفسها ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم للعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شيء من العقايد
وليس من مسائل الكلام الا ذلك واما التقييد بالنظرية فقد عرفت انه بالنظر الى الغالب واما احتمال كون عروض محمولات المبادي البينة
من حيث خصوص موضوع المسئلة لا من حيث انه معلوم مخصوص حتى يكون من المسائل فقايم في المبادي النظرية ايضا اللهم الا ان يقال لم
يوجد ذلك في المبادي النظرية قوله ومباد لمسائل اخر منه قيل موضوع المسئلة يجب ان يكون اما موضوع العلم او نوعا منه ومحمولها اما
عرض ذاتي او نوع منه على ما عرف في المنطق والمبادي ليست كذلك فهما متغايران بالموضوع والمحمول فلا منع لعد المبادي من المسائل
والجواب ان ذلك في المبادي على الاطلاق والا فهم صرحوا بجواز ان يكون مسئلة مبدأ لمسئلة اخرى على وجه لا يدور قوله
فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق يندرج ذكر لكن هو مسئلة لا يخ التنبيه عليها عن الفايدة وهي انه ذكر صاحب التقنية و
غيره من الثقات في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوقها والكلام
فوق ذلك والفقه فوق ذلك الكلام والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك قوله الخ قد
روي ان بعض الرواة روي ان المأمون الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن في سنة ثمان عشر ومائتين وكتب بذلك الى نايبه ببغداد
وبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قيام متعصب بها فاجاب اكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة ثم ظهروا فلم يلتفت
الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يعصم من علماء العراق الا الامام احمد بن حنبل ومحمد ابن نوح فحملوا وجرى الى

المامون وهو بطرسوس فلما بلغنا الرقة جاءهم الخبر بموت المامون وعهد بالخلافة الى اخيه المعتصم فتبع اخاه في البدعة المذكورة
وضرب احمد ابن حنبل بين يديه بالسياط حتى غشي عليه كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو مصمم على قول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه
وامتدت هذه المصيبة مدة خلافة المعتصم وهي تسعة اعوام تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اباه في ذلك حتى قتل العالم الصالح
احمد ابن نصر الخزاعي بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن فان قلت القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعتبر فيه الحدوث واختاروا
الضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ ايضا كما هو مذهب السلف **قوله** وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع
فيه الخ فان قلت كلام الشارح هاهنا ينافي قول المص فيما سبق الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد الخ فانه يدل على ان كل المرصد من
المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق اعني مقدمة الشروع والمراصد
الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فمراد الشارح بالمقدمة هو المقدمة على الاطلاق ومراد المص اعم من ذلك فلا تنافض
قوله وفي ابكار الافكار للآمدي تصريح بذلك نقل عنه ان التصريح نظرا الى الظاهر مسلم واما الى اللزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسائل
عن تلك القواعد واما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من ان تشريك الكل في العنوان اولا وتبيين كل منها ثانيا لبيان ما بين فيه
مع كون البعض من المسائل قطعا بلا اشارة الى تميز بين ما هو منها قطعا وبين ما يختلف فيها ويشك انها منها مستفاد منها ذلك والتكون
التجاوز اجتنابا عنه في هذا المقام لا تفيد اللزوم كما لا يخفى **قوله** لوجهين الاول ان علم كل واحد الخ بداهة العلم بشيء لا تستلزم العلم البديهي بيداهته
ولذا المستدل شبهها واما ما يقال ان تنبيه اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفتت النفس اليها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب
فيكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها وكذا الكسبية لكل كسبي فجوابه انه قد تحصل في النفس صورة ولا تلتفت الى كيفية حصولها فاذا
تطاولت المدة وتكثرت الصور وتوجهت النفس اليها فربما اشتبه عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين
جاز ان يكونا تنبيهين **قوله** والجواب عنه ان الضروري حصول علم الخ فان قلت سيجيء في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف
الا على الالتفات ولهذا الظن ان العلم بالشيء عين العلم بالعلم وح يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قلت المذكور فيما سيأتي
ان من علم شيئا امكنه التعلم انه عالم به لا ان العلم لا يتوقف الا على الالتفات انه شبهة لطيفة في ثبوت علم الواجب فلا على ان لا نسلم وكلي
ان المذكور في الالهيات وان كان ما ذكر الا ان الظاهر ان من علم شيئا والتفت علم بمجرد التفاته انه يعلمه والبيان في مباحث العلم
من موقف الاعراض فجواب الشارح احمد **قوله** ويجوز ان يجاب عنه ايضا الخ اي ويجوز ان يجاب عن التمسك الثاني وهو الاستدلال
بحصول الخاص بداهة على حصول العام كذلك على ما هو ظاهر تقرير المتن واما اذا قيل وهذا علم مقيد والعلم المطلق سابق عليه
لم يتجه هذا الجواب **قوله** والعلم احد تصوري هذا التصديق الخ الاظهر ان يقال احد تصورات اي التصورات الثلاثة فان اعتبار تصور النسبة
في التصديق من تدقيقات المتأخرين **قوله** ولا يخفى ما في هذه الطريقة لا يقال فح يلزم المصادرة لان احد طرفيه هو العلم الذي يراد
بداهة تصوره لانا نقول المدعي بداهة جزء معين تفصيلا اعني العلم والدليل بداهة هذا التصديق لجميع اجزائه اجمالا فلا مصادرة
لاختلاف العنوان ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سيأتي في بحث الوجود **قوله** ولا احتياج فيه الى تصورهما بالكنه وكونهما
معا يتم لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئي كما ذكره الشارح فيما بعد نعم لو استدل بان كل احد يعلم انه عالم علما مطلقا تعين جواب المص
قوله اي يتطلب ان تحصل دفع لما يتراءى من ظاهر العبارة من المنافاة حيث جاول العلم بتصور الحقيقة **قوله** وذلك حصولها وليس تصورها

الا اذ المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الظلي اعني العلم الحصولي لانه المتنازع فيه بالضرورية والنظرية فاطلاق التصور
على نفس حصولها بمعنى آخر فلا ما قالوا من ان تصور الصفات النفسية يكون بحصول حقائقها في النفس لا يقدح فيما ذكره كما لا يخفى **قوله**
وهذا هو تصورها الخ فان قلت تصورها فرد من افرادها وجزئي من جزئياتها في تصورها ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من افرادها
كما في الاول فما معنى قوله لا حصولها قلت معناه ان النفس لا تتوصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بنفسه ولو في ضمن هذا الارتسام
الثاني وهذا احق لا شبهة فيه **قوله** فقد ضيع عن القسمة ان اراد انه لا يخرج الا عن القسمة ثم والا فخص الطريق في القسمة والمثال
ثم فتدبر **قوله** صلح معرفا اجاب عنه المص نفسه في شرح مختصر ابن الحاجب بانه لا يلزم من مجرد افادتهما تمييز صلاحيتهما للتعريف
ولو رسميا انما يلزم لو افادا الامتياز بين الثبوت لجميع افراد المعرف بين الانتفاء عن غيره وكون الحاصل بالقسمة والمثال كذلك ممنوع
وبهذا يظهر جواز كون الشيء طريقا الى معرفة شيء من غير ان يكون معرفا له لانتفاء شرطه وهو كونه بين الثبوت في جميع افراده بين
الانتفاء عما عداه وان ما اشتهر بينهم من ان القسمة لتحقيقه لا نطول نهاية ما به الاشتراك وما به الامتياز يوف منها تمرينات الاقسام
وان ما آل المثال الى التعريف الرسمي ليس بشيء منهما على الاطلاقة فان قلت لا حاجة في الجواب الى ارتكاب خلاف المشهور فان الانتقال
من شيء الى شيء اذا لم يكن بطريق الاكتساب كان موصلا الى معرفته وتميزه ولم يكن معرفا له كما في الانتقال عن تصور الماهية الى لوازم
البينة فلعل القسمة والمثال من هذا القبيل قلت كونهما منه خلاف الظاهر ايضا كما ذكره الشارح في حواشي العضد **قوله** اذ لا نزاع
في تحديده الخ لا شك ان المتنازع فيه تصور حقيقة العلم ولهذا اجاب عن دليل الفرقة القائلة بضرورته بان التصديق انما يتوقف على تصور
طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد كما حققه الشارح **قوله** للجنس والفصل الذاتيين لان القدماء ذهبوا الى ان ما به الاشتراك مطلقا
جنس كالمتنفس للحيوان وما به الامتياز فصل كالضاحك والناطق وبهذا ظهر ان فهم التحديد الحقيقي من قول الغزالي في المستصفى
ليس فهم المقيد من المطلق بل صريح كلامه والاظهر في ذلك بهذا وقد يقال كلام الامام في البرهان صريح في ارادة غير التحديد مطلقا ولا شك
ان مذهب الغزالي والامام واحد ويؤيد ذلك قولهما فطريق معرفته القسمة والمثال اذ الاظهر ان يقال طريق معرفته الرسم
بلا عدول عنه اذ الحكم الى ما هو غير متعارف غاية ما في الباب ان منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم باشارة نقل الرسوم وابطالها
في الانتقال الى غير الاعرف **قوله** والتخيل باوراك الباصرة يتوهم حقيقته قيل فيه تامل لان توهيم الحقيقة يمكنهما لا لحصيل من المثال
وبوجهها لا يختص به لحصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه للتخصيص **قوله** فاندفع دخول التقليد الخ فان قلت حصول مطلق الادراك
لا يخ عن ضرورة او نظر فما بال التقليد خلا عنهما قلت اجيب بان مبنى كلامه على ان المتبادر من التعريف الضرورة العامة ليخرج لانه
ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل يرتبط به المسئلة في نفس الامر فان قول المقلد ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة
في قولهم لا يخ عن ضرورة او نظر الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج اكثر العلوم الضرورية اذ لا ضرورة عامة في الحسيات والتجربيات
مثلا وايضا يخرج الالهيات الا ان لا تقول المعتزلة بها او بعلميتها كعدم قولهم بعلم الله تعالى والصواب في الجواب عندي ان يقال
اعتقاد المقلد نظري لان الدليل عنده قول المجتهد كما صرح في التوضيح لكن قول المجتهد ليس الدليل الذي يرتبط به الحكم في الواقع
والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر في هذا المقام فلهذا اخرج التقليد عن هذا التعريف واما المراد بالنظر في قولهم مطلق الادراك
لا يخ عن ضرورة او نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا او فاسدا فلا محذور فتامل **قوله** ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل

قال الاستاد المحقق ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين واقع مثلا
مكابرة فمربوط قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان اراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فمسلم لكن لا حاجة
لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمستحيل او مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح آخرا وايضا يرد قولهم قد يعتذر لهم او
باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يدخل العلم به اعني تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشيء على ما هو عليه
معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وح لا يصدق على اعتقاد اجتماع النقيضين بانه محال الا بالاعتذار المذكور لانا نقول
هذا المعنى بعيد جدا اذ الاعتقاد وامثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فاي ضرورة في حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد
حتى يتوهم ورود الاعتراض اقول لو سلم ان المراد بالعلم بالمستحيل العلم التصديقي وبالشيء النسبة يتوهم ورود الاعتراض
ايضا لان النسب عند المتكلمين باسرها اعتبارية تستحيل وجودها في الخارج **قوله** يسمى شيئا لغة اي عند اصحاب هذا التعريف
وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به في بحث الوجود من ان اهل اللغة لا يطلقون الشيء على
المعدوم لانه مذهب اهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق المجازي يأبا مقام التعريف **قوله** وايضا ففيه دور اه قيل
سؤال الدور اللازم من اخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير وارد فيه في امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف كانه
قال المعلم بالشيء على ما هو به وكذا نظائره وفيه بحث لان المعرفة ح ان خص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من ان المعرفة
فهم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالاثار تخرج العلم الضروري بل التصور مطلقا وان لم يخص يدخل التقليد
والاعتقاد المطابق للواقع الناشي عن دليل ظني والحاصل ان التقليد والظن المذكور انما يخرجان بلفظ المعلوم لان الاعتقاد
بالمظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلو اريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف اللهم الا ان يقال المراد
بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم بكنهه كما يمكن ان يعلم ان زيدا يطلق عليه
الفقيه عند العلماء بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا وان كان صرف
التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض الشارحين من بعض وقد يقال في دفع الدور ان العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي
يقع وصفا للعالم ويستمر اتصافه به واما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر والحاصل
انما هو في الوجود الخارجي لا في العقل فلا دور فتامل **قوله** وايضا فيه ما هو قيد زايد وليس من قبيل التصريح بما علم
التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا هذا ما ذكره وفيه
بحث لان المعرفة في الاصطلاح الادراك المسبوق بالجهل مطلقا طابق او لا فنقول لان اعتقاد الشيء لا على ما هو به جهالة
غير مسلم بحسب الاصطلاح **قوله** لان المعنى المجازي هو العلم اه اجاب الاستاذ بان المعنى المجازي المشهور للادراك هو العلم
بمعنى حصول الصورة في العقل وهو اعم من الذي نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف الشيء بنفسه ورد بانه مبني على الوجود
الذهني الذي هم لا يقولون به سيما القدماء ويمكن ان يقال لا شبهة في تحقق معنى الاعم المتناول للعلم المعرف وغيره و
هو الوصول الى معنى مثلا ومقصود المجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والقرينة في العبارة بعد وقوع المقصود
لا يلتفت اليها فلا محذور من ذلك الوجه **قوله** الرابع لان فوائد الخ لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعيا

ايضا

ايضا في الاتفاق بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذي لا يخطر خلافه بالبال فينتقض التعريف بهما **قوله** واذ افعالنا ليست
بالايجاد منا اجيب بان صحة الاتقان بالفعل فعلنا الى حصول ما يصح به اتقان افعالنا لو كان افعالنا بالايجاد منا على ان المراد اتقان الفعل
كسبا كان او ايجادا واعلا تخرج على انا **قوله** مثبتا له اه قيل لا حاجة اليه في كون العلم بوجوده تعالى اثبات الوجود له في الذهن ولا يلزم ان
لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي ورد بان صاحب التعريف لم يقل بالذهني فيلزم الاستثناء له بهذا ولا يخفى ان الاستثناء له على تقدير حمل
الاثبات على معناه الحقيقي وان ليس يندفع بطلان عكس التعريف ولو قيل بالوجود الذهني اذ لسنا نحن موجدا المعلوم في اذهاننا
بل هو الله سبحانه وان ليس يتحقق الاعتراض بعلمنا بوجود الباري سبحانه كما هو الظاهر من كلامه وكان تخصيصه بالذكر لكونه اظهر
في الاستثناء له فتامل **قوله** وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه تعالى شرعا اجيب عنه بان امتناع الاطلاق عليه تعالى شرعا لكون اسمائه تعالى
توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه تعالى لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق مشعر بانه فيما يحتمل غيره فيثبت الامتناع
مطلقا **قوله** لموجب فان قلت ان اراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان اراد الاعم يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد
كدلالة اهل الحق الضعيفة مع انه ليس بثابت قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات معتبر في العلم قلت المراد
هو الاول وقيد المطابقة لانها معتبرة في ماهية العلم لا للاحتراز **قوله** عن انه لا يخرج التصور فان قلت لعله خص العلم بالتصديق كما هو
المشهور قلت التخصيص بها امر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات كما
هذا واعترض على قوله ولا غبار ان بانه يخرج علم الله تعالى ايضا اذ لا يسمى اعتقادا فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور واجيب بان
التعريف للعلم الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي والتصور والتصديق فلا ضير في خروج علمه تعالى وفيه اعترض على تعريف القاضي
بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه عنه ايضا الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف الامام دون القاضي ودونه خرط القتاد
ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى عين ذاته كما اشار اليه المحقق التفتازاني في الهيات المقاصد لا يخلو
فتامل واما حديث تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم ففيه انه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادي التصورية
فان مسئلة اثبات العلم للواجب تعالى متفرعة لزوم تصور المحمول في التصديق فالمناسب ان يجعل العلم المعرف شاملا للعلم القديم اللهم
الا ان يقال ليس تعريفهم للعلم بما ذكر في اوايل الكتب الكلامية فتامل **قوله** لعدم اندراجه في الاعتقاد اذ لا يقال اعتقدت معنى
المثلث وما يقال من ان معنى اعتقاد الشيء اتقانه واتخاذه في القلب لا ما يرادف التصديق بناء على الاصطلاح ولذا
لم يحكم المصنف في التعريف الاول بخروج التصور مطلقا وانما حكم به في هذا التعريف لان الجازم بل المطابق ايضا لا يكون الا
في النسبة لا لان الاعتقاد لا يشمله فتعسف محض يأباه مقام التعريف **قوله** اي عنده لعل توجيهه على النافية ان يجعل في
بمعنى مع كقوله تعالى ادخلوا في امم اي مع امم فيكون محصل معناه مع عنده والا فكونه بمعنى عنده لم يذكر في كتب العربية **قوله**
ظاهرة الاختصاص بالكليات فان قلت العبارة الاولى ايضا ظاهرة الاختصاص بها على الوجه في تخصيص ظهور الاختصاص
بالثانية قلت لعله يسلم ظهور الاختصاص في الاولى ايضا لا ان الظهور واللطف امران نسبيان فمراده ان العبارة الثانية
ظاهرة الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان الاختصاص في الاولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة وهي لفظة العقل
وفي الثانية من لفظ الماهية المخصوصة بالكليات اختصاصه بالهوية بالجزئيات ومن قوله في نفس المدرك **قوله** اعلم انه باعتبار

تلك التصديقات الجلية والا فلا لزوم بالنسبة اليها لان التصديق حقيقة اكثر افراد النوعان في شيء بيان بالعلم فتامل قوله صفة قائمة
بمحل الا قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة اذ قد اعتبر في مفهوم الصفة القيام بالغير كما اشار اليه فيما سبق قوله والتصور ايضا اذ لا نتنقض
اي لتمييزه على حذف المضاف اذ المعتبر في العلم على ما ذكره عدم احتمال نقيض التمييز وهو في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية المتصورة
وفي التصديق الاثبات او النفي والمتعلق الطرفان ولا يخفى ان الاول لا نقيض لها والاخيرين كل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح
في حواشي شرح العضد فلا يرد لزوم ان لا يكون التصور علما مطلقا بل تمييزا مترتبا على صفة هي العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم
ان لا يكون التصديق نفس الاثبات والنفي بل صفة موجبة لهما وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا
مخالف لما تقرر عندهم على انا لا نسلم ان لنا صفة توجب الاثبات والنفي والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الا هذه فالصواب
ان يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى المصدري ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض تلك الصفة اذ
لا يحتمل متعلق التمييز نقيض نفسه بالقياس الى المدرك فمتعلق التمييز في التصور اعني المتصور لا نقيض له فلا يحتمله اصلا ومتعلق
التصديق اعني وقوع النسبة في نفس الامر له نقيض وهو لا وقوعها فيه فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب ادراكا فانهما
لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس الى المدرك اما التصور فظ واما التصديق فلانه اذا كان مطابقا جازما عن موجب لم يحتمله
بالقياس اليه واذا فات شيء من الصفات احتمله والشارح المحقق انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعا لما ذكره المصنف
في شرح الاصول من ان متعلق التمييز في التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التمييز هذا واعترض ايضا على ما ذكره الشارح بان
كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا منع للبناء على عدم النقيض واجيب بان
هذا في المتصور بالكنه لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك فلا شك ان الانسان المتصور
باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر بناء على ان بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود شيء آخر في نفس التقدير وبما ذكرناه من ان التمييز
في التصديق هو الاثبات او النفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع اعتراض الحساد بان المراد من النقيض النقيض
المصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا القيد خرج الظن الخ وبهذا يتم ان التصور لا نقيض له فنقول تغيره للتعريف منظور فيه
لان التمييز الذي هو اضافة بين المميز والمميز ليس قضية حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات
والتمييز من قبيل الاضافة فكيف يكون اياهما قلت التمييز مجاز عما به التمييز وما ذكرت قرينة المجاز يلغي ههنا بحث وهو ان
لا تنافي بين الادراكات الا في الايجاب والسلب يرتفعان عند الجهل البسيط والشك والمتنافيان لا يصح ارتفاعهما
فكيف يقال ان النفي والاثبات متنافيان قوله متنافيان صدقا وكذبا ان اخذ اللام بمعنى السلب حتى يكون
القضية المشتملة عليه موجبة سالبة المحمول فتنافي القضيتين كذبا ظ وان اخذ بمعنى العدول كما هو الظاهر ينبغي ان يقيد بوجود
الموضوع والا فالموجبتان المذكورتان يرتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر التنافي في الصدق لكان اظهر كما في
حواشي العضد قوله فانا اذا رأينا من بعيد شبحا فيه بحث يرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه
فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة الملاحظة ولا يخفى عليك رجوعه الى ما ذكره الشارح في
فانه اذا حصل في الذهن من بعيد صورة انسان فالصورة الانسانية مرآة لملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا

12

والاخطاء فيه وانما الخطأ في حكم الذهن بان تلك الصورة آلة لملاحظة ذلك الشيء المرئي فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في
الذهن صورة الانسان كالالازمين لهذا التصور ولذا قيل ان النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما وان المطابقة
ايضا من صفات الحكم والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول لظاهر الانه فاع بان الحكم المذكور قد صار ملكة للنفس
الا ان يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو
التحقيق كذلك التصديق على هذا التعريف اذ لا يخفى ان المطابق مثلا انما هو الايجاب والسلب دون ما يوجبهما نعم يجوز
ان يوصف بهما مجازا باعتبار متعلقه اللهم الا ان يراد بالمطابقة ان يتعلق بما في نفس الامر فليفهم قوله فانا نحن نعلم بالعادة الى
يريد دفع ما يقال من ان ما تركب منه الجبل اذا كان ممكنا في الحقيقة لما تركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع معين يصح ان يعود
عليه هذان الوصفان المتنافيان فليس الحكم على الجبل باحدهما محتملا لنقيضه نعم يمكن ان يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه
فيختلف الموضوع فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال للنقيض ووجه الدفع انا نأخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كان محل
الممكنان المتعاقبة قوله فانها تحتمل النقيض ينبغي ان يقال الا حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تعالى او كصيب اي كمثل ذوي
صيب والمعنى فان متعلق تمييزها يحتمل النقيض ليلايم ما حققه في التعريف من ان المعتبر عدم احتمال متعلق تمييز العاديات فليفهم قوله
وانه مع ثبوته في العلوم العادية قيل فيه بحث لان ما ذكره في مثال العلم العادي وهو قوله الجبل المرئي فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا
يحتمل ان الحكم المميز فيه في الحال او المآل بانتفاء الانقلاب نظرا الى قدرة القادر اما في تبدل صفة الحجرية الى الذهبية او على
اعدامه وايجاد الحجر بدله سواء تعلق به اظهار المعجزة او الكرامة ام لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى الثاني نعم لو بني ايجاب
العادة حالا ومآلا لم يرد البحث فيه فالجواب الحق ان المراد عدم احتمال ان يتبدل التمييز المتعلق بشيء ما دام ذلك الشيء
وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التمييز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التمييز هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل
غير قادح في عدم الاحتمال المراد كما في الفروعيات فان العلم بكون الكل اعظم من الجزء علم بديهي لكن ما دام الكل كلا والجزء جزءا
فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه قوله اذ المراد بها ما يقابل العينية قيل يرد عليهم انهم صرحوا
بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات
واجيب بان مثل زيد اذا اخذ جزئيا فعيني وعلى وجه كلي فذهني ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي كما سيصرح به في مباحث العلم
فان قلت الامر في ادراكه بعد غيبته عن الحس مثلا قلت اجيب عنه بان المدرك في هذه الصورة امر خيالي وهو لا شيء
محض عند المتكلمين فليس من الاعيان بل من قبيل المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما
اشتبه الحال قوله ومن يرى انه من قبيل العلم الى قال شارح المقاصد في مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم على الاحساس
مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات انتهى كلامه ويؤيده ان البهائم ليس من اولي العلم في شيء منهما لكن هذا
المؤيد يدل على ان الادراك بالآلات الباطنة لا يسمى علما ايضا لحصوله للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل
لها بلا شبهة قوله مع الغنى عنه اذ لا يخل بالطرد ايضا ليس [illegible] ههنا ان في التعريف قيدا آخر يؤدي مؤداها ويقوم مقامها
والا لكان التعريف بدونها ايضا مختل الطرد بل انه لا حاجة اليها اذ لا فائدة لها بل بها مضرة والاقرب ان يقال الغنى

الغنى

بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المعاني يقابل العينية الخارجية فيخرجها والاخلال بالنسبة اليها الجزئيات الباطنة كالعلم بالامتناع لذاتنا قوله اذ لخرج منها العلم بالجزئيات اجيب بان من قيد المعاني بالكلية مال الى تخصيص العلم بالكليات والموقوف بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان التخصيص امر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر اشرنا اليه فيما سبق قوله فان مراد المجيب تخصيص اطلاق لفظ العلم على اصل اللغة كما يدل عليه ما نقلته من شرح المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها قوله بانه تميز معنى الخ فيه مسامحة لان العلم صفة العالم والتميز صفة المعنى الذي هو معلوم والقول بان تميزه عند النفس صفة للنفس العالم وان كان التميز المجرد صفة للمعنى مدفوع بما حققه الشارح في اوائل البيان من حواشي المطول فالمراد بالتميز اي التميز والاعتماد فيه على ظهور المراد قوله والتجلي هو الانكشاف التام فان قلت التجلي هو الانكشاف مطلقا فالتقييد بالتام غاية في التعريف وذا غير جائز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر مما يجب اعترض ايضا بان فيه جهالة لان تمامه عبارة عن اي شي غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالا موجود في التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لا دغدغة فيه حالا وما لا اي انتفاء الدغدغة في المال ثم يعلم قلت مما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه قوله انما والظنيات الخ لم يتعرض لمسوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب وغيره مع تناول مطلق الادراك اياها لان شيئا منها لا يطلب بالنظر من حيث هو كذلك كما سيجي في المرصد الخامس من هذا الموقف وبهذا القدر يكفي وجه في عدم التعرض لها قوله ان خلا عن الحكم اراد بالخلو عن الحكم على تقدير ان يفسر العلم بالادراك المختار عدم الحكم اي بالايجاب قوله او نسبة خبرية الخ قيل اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية غير متعارف لجواز ان يكون بعينها استفهامية وانت خبير بانه انما اطلقها على النسبة الحكمية فيما سوى الانشاءات واما التي فيها فقد اندرج في قوله او انشائية فلا محذور قوله كما اذا شككت الخ فيه انه قد اخرج الشك من تعريف العلم على المختار فكيف ادرجه هيهنا في التصور مع دخوله في العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبني على ما قال الشارح في حواشي التجريد وكان الشك عندهم يعني عند المتكلمين حالة وراء التصور والادراك هيهنا مبني على مذهب الفلاسفة والاقرب ان يقال الذي ادرج في التصور في صورة الشك تصور ذات النسبة فلا منافاة قوله ولا المجموع المركب الخ اعترض عليه بعد تسليم ان المتبادر المقارنة من عدم الخلو بانه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران الموصوف بالعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لا ضرورة الى ذلك واوعى انه المتبادر من عبارة التقسيم والكلام مبني على هذا المتبادر وقد لا يسلم قوله اذا جعل الحكم ادراكا اذا جعل الحكم موجبا للادراك لا نفسه كما هو الحق المختار لا يتاتى هذا القول كما لا يتاتى على القول بفعليته قوله كما توهمه العبارات فان اهل اللغة لا يفرقون بين القبول في الفعل ويسمون القابل باسم فاعل والمقبول اسم مفعول وفيه نظر اذ ليس الكلام في لفظ الفعل والانفعال بل في مثل الاسناد والايقاع ولا شك ان اهل اللغة وضعوها بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة في الكيف والانفعال الا مجازا وهذا كما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلا ترتيب لما ذكره نعم لو استدل على فعلية الحكم بان اهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول به لكان لما ذكره ترتب ظاهر قوله فالصواب ان تقسيم العلم فعلى هذا يلزم توقف التصديق على ثلث تصورات قوله كما ورد في بعض الكتب المعتبرة قيل عليه فاسم العلم الى

قلت

قسمين

13

القسمين المذكورين في بعض الكتب المعتبرة هو ابو علي ابن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم عنده ادراك لا فعل فما ذكره صحيح لا غير تراض لظهمين والجواب ان مراد الشارح ان الصواب هو ان يقسم مطلق العلم الى القسمين المذكورين والشيخ انما قسم اليهما العلم التصوري لا مطلق العلم كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك الشرح فان اراد ببعض الكتب المعتبرة غير كتاب الشيخ فالامر ظاهر وان اراد كتابه فالضمير في ورد راجع الى المذكور بطريق الاستخدام اذ المراد ورود تقسيم قسم من العلم اليهما والكلام محمول على التنظير دون التمثيل واعلم ان هذا الجواب مبني على ما ذكره الرازي في شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الظاهر بل ان العلم يقع على احد وجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقا وحكما وباعتبار حصوله في الذهن تصورا فمراده بالتصور معه تصديق نفس الحكم واطلاق المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية وبه يظهر انه يمكن رد قولهم العلم اما تصور ساذج او تصور معه حكم الى هذا المعنى فعلى هذا يرجع تقسيم الشيخ الى التقسيم المختار ويبقى الظاهر قوله فلا وجه لجعله او ادراكا قال رح اما اذا كان فعلا فلان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا وعلما على ما هو المشهور واما اذا كان ادراكا فلبطلان الظاهر وايضا على التقديرين لا فائدة لاعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده يتاتى زعما عداه بطريق كالسابق بهذا وقد يمنع بطلان الظاهر بالتزام دخول الحكم في التصور المقابل للتصديق فتامل قوله متمايزان بالذات قد يمنع ذلك ويدعي ان التمايز ليس الا بالعوارض واما الوجدان فربما لا يتبع به الخصم قوله فلا يوصف بضرورة ولا كسب الخ فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاختصاص الضروري بالعلم الحادث محل نظر قلت التقابل بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب على ما بين في محله وعدم النظر من هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا على ان اطلاقهما لا يخلو عن ايهام الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما قوله فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد التعريف الخ فيه بحث لانا سلمنا ان هذا الكلام يفيد نفي القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا قيل فلان لا يجد سبيلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل له وغير قادر على تحصيله قوله ثبت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا لظهور الصريح هو الجواب الخ لان المفهوم المطلق مباين للمراد من عامله واما ارادة الثبوت المطلق من اللزوم فمن قبيل المجاز لطغيان قرينته والاولى ان يجتنب في التعريف عن مثله قوله هو ما يكون تحصيله مقدورا الا ان قيد الحصول مراد هيهنا بقرينة جعل الضروري من اقسام العلم الحادث قوله واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا منع الملازمة لجواز توقف حصول شي على اشياء بعضها مقدور كالاحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدورا قيل ويمكن ان يقول السبب في عدول المص الى ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره الشارح لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالطرفين على السواء لانه مردود بما ذكره في المقصد الرابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان من احاطه بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومن المعتزلة مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا ان يجعل القاضي خارجا عن هذا الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور ينتفي مع انتفاء المقدور فيكون العلة التامة للانفكاك عن العلم مجموع انتفاء المقدور وغير المقدور لا انتفاء كل واحد منهما والا لزم التوارد المستحيل على ما سياتي في اثبات الله تعالى والمجموع

مطلب قلت التقابل بين الضروري والنظري تقابل العدم والملكة

المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدورا فالافعال في الصورة المذكورة لا يكون مقدورا اصلا وانت خبير بان دعوى
انتفاء غير المقدور رابعة عند انتفاء المقدور دون اثباته خرط القتاد وكيف هذا بعد ما ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف
الطاقة مثلا فيكون التحصيل فيه ايضا ما لم يكن مقدورا لما جرت عادة الله تعالى بايجادها بعد صرف الطاقة المقدورة وان لم يكن ثمة
ايجاب كما ان العلم النظري مقدور لنا بحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جري العادة دون الايجاب والتوليد على ان زمان
الحصول فيه معلوم وقولهم لا يعلم متى حصلت بل يدل على مجهوليته **قوله** بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي فيه بحث و
هو ان الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيل المقدور ويؤيده ما
من قوله يجوز ان يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدورا لنا وان لم نطلع عليه فليتأمل **قوله** بخلاف النظريات الاهم يرد عليه ان اعتبار القدرة
على التحصيل فيها ان كان بطريق المدخلية في الجملة عادة كما هو الظاهر يلزم ان يكون العلوم الضرورية التي يتوقف على قدرتنا في الجملة
كما يتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال عادة يمنع
ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك بل يتوقف على امور خارجة عنها وان توقف عليها ايضا في الجملة
قلت ان الكسبيات كما تتوقف على قدرتنا تتوقف على اشياء ضرورية كالمبادي الضرورية مثلا على ان عدم العلم بتلك الاشياء ثم
بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم فلا نم ان العلم بالكسبيات انما يحصل بمجرد قدرة المخلوق وايضا كثير من العلوم الضرورية تحصيل
بمجرد التفاتنا المقدور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتي للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والتزام ذلك ينافي ما سيجيء من ان النظري
والكسبي هنا واحد وبان صدق اللهم الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات في اول ما سيذكره بما سنذكره **قوله** فهو اخص من الضروري
فيه بحث لان البديهي على ما عرفه ما يثبته العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدورا والضروري غير مقدور فبينهما
تخالف ظ اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدورا بناء على انه لو كان كذلك لاحتاج الى التفات آخر وهلم جرا او يقال الامور البديهية
الحاصلة بالالتفات الكائن في وقت دون وقت موقوف على امور غير مقدورة ايضا وقوله من غير استعانة بحس الى التغير
لقوله بمجرد التفاته اليه وغيره في قوله من غير استعانة بحس او غيره محمول على الغير من الامور المعدودة كالنظر والتجربة فتامل **قوله**
بالقدرة الحادثة بهذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور وتحصيله سواء اريد بالعلم القديم
الصفة القديمة او متعلقاتها اما على الاول فلانها بطريق الايجاب كما سيأتي ان شاء الله واما على الثاني فلظاهر جوابه من وجوه
تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به **قوله** فهو ما يتضمنه النظر الصحيح اي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه فلا نقض
بالمقدمات ثم المراد بالتضمن هو الحصول القطعي على ما ذكره الآمدي فلا يبطل طرد التعريف بالضروري الحاصل عقيب النظر
كالعلم بان للذة من هذا النظر لكن يرد على القاضي العلم بالعلم الحاصل عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الثاني عنده
كما سيأتي في موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه نظريا كما نقل عن الرازي ولا يخفى بطلانه او يعتبر الترتيب بوجه مخصوص
قوله لاحتياجها الى ما ينهاه قد يناقش فيه بان الاحتياج الى ما ذكر يقتضي صعوبة الحصول لا تعذره ليخرج عن المقدورة
ولهذا جعلوا القدرة مبدأ المقدور في الحيوان بل يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة بل التوجه التام المتتبع للالهام تستتباعي
عادتيا كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء الهند طريق مقدور ايضا وسيأتي تتمة لهذا الكلام **قوله** فان كل

مطلب الوجدان

علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح مبني على ما اشرنا اليه من ان التوقف على الامور الغير المقدورة معتبر في البديهيات اعتباره في الضروريات
قوله ضروري بالوجدان الى ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معاند فيجد الحق ثم عرفانه فيعرضه لان المكابر
يسد باب المناظرة واما جاهل المعنى انكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح في حواشي شرح
المختصر وبهذا يعلم ان التشبث بالوجدان تارة يستسيغ في باب المناظرة واخرى يرد بانه ليس بحجة على الغير وكان السر في ذلك ان الاحكام
متفاوتة جلاء وخفاء فيه ورحلية القبول وعدمه ومن ههنا تراهم يترددون في دعوى الضرورة تارة بانها لا تستمع في محل النزاع
واخرى يدعونها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب في مباحثهم ثم من المعلوم ان ما نحن فيه من المقام الذي يقبل **قوله** ولولا
لزم الدور او التسلسل بهذا الاستدلال على المدعي بعد التنزل عن دعوى الضرورة الوجدانية او تنبيه على الحكم البديهي وبالجملة الغرض
منه الزام الخصم ايضا فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء هذا فان قلت لزوم الدور او التسلسل انما يظهر على تقدير
نظرية مطلق التصور والتصديق واما على تقدير نظرية كل افراد العلم المغير باطل المختار فلا لجواز ان تكون التصديقات اليقينية نظرية
ويكتسب من الظنيات البديهية اذ لا شك ان تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما في العلم اليقيني الحاصل بالتواتر قلت النظر في الظن لا يفيد
العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد في مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر في بعض كتبه ان لزوم الدور او التسلسل انما يتم في التصور
مطلقا وفي التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق بمناسبة المبادي للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على
تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق من التصور لكان لزوم احد المحالين بالنظر الى التصديق بالمناسبة بحاله
فتم الدليل في كلا القسمين **قوله** وقد يقال ارادوا فان قلت لعل المتوقف لمطلق المعلوم نتكر معلومية هذه القضايا التي استدل
بها فيتم دليلنا حجة عليه فلا وجه لطعن كلام المص على هذا القيل قلت مدار نفي معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس الا
فالمعترف لمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف نتكر معلومية هذه القضايا المذكورة في الاستدلال **قوله** بالضرورة
الوجدانية دفع لما يتوهم من ظاهر قول المص بعضه ضروري بالوجدان وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة
على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة وهي ان ضرورية البديهي بادراك مدرج النظري انسب بالوجدان الذي هو ادراك
الباطن وضرورية وجود النظري يتحقق وجود النظر الذي هو انسب بادراك العقل ولطف الظاهر الذي يعرف مبادي النظر
على ان في العبارة الاولى حذرا عن بشاعة التكرار اللفظي وفي الثانية رعاية لطف المقابلة **قوله** بتاويل الطرائق وجه
التاويل ان الواجب في العبارة اربعة لان المذكر بالتاء فاول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لانها جمع طريقة قال
في شرح اللب واعلم ان اعتبار لحوق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ
المعدود فان كان المعدود جمعا وواحده مؤنثا غير العلم حذفت التاء فتقول ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا اثبت
التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التانيث كاربعة حمامات في جمع حمام اولم يكن **قوله** اي توقف بعض من الكل الخ
يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل ط بل العلاج بلا توقف على نظر ورجعه الى الكل من حيث هو على بعيد
وكذلك الى المجموع لا في الضروري لان الا اديه هو المفهوم **قوله** قال الامام الرازي الخ يشير بنقله الى ضعف ما وقع في
بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلامنا قد لا التهما

على ان مراد الامام بالضروري معنى الاضطرار لا ما يقابل النظري قوله او ارادوا الى الفرق بين المرادين بحسب الظاهر لان
الاول يشير اشارة واضحة الى جواز حصوله بغير النظر بطريق خرق العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يحكم بظاهره
عقلا على نظرنا وان كان لا يستلزمه وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بان كلا منهما مذهب اهل الحق لان عدم الاشارة
الى شيء ليس اشارة الى عدمه فتامل قوله بل كل ما يحصل منه قيل لم لا يجوز ان يحصل شيء منه بطريق ان يترتب كليات الى
جمل يؤدي الى شيء اخر لا فيتحقق ان يؤدي الى التصور مخصوص نعم يمكن الالزام لمن يقول بالطلب قوله ان المطلوب التصوري
قيل عليه انه منقوض بالكسب التصديق مع جريان الدليل فيه اجيب بان ما يتعلق به التصديق كالنفي او النسبة معلوم
بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا
بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو
التصور بخلاف متعلق التصور قوله بكنهه ولا بشيء يصدق عليه الواقع في بعض المتن ولا بشيء بالباء الجارة ولهذا قدر
الشارح لفظ بكنهه تنبيها لما عطف عليه قوله ولا بشيء وفي بعض النسخ ولا شيء بالرفع عطفا على ذاته فيتوجه على ظاهره انه يشعر
بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافيا للمجهولية المطلقة
وليس المنافي لها الا تصوره ولو بوجه والتوجيه ان مراده بشيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فيتم التقريب قوله
فان الوجه المجهول فرضا هو الذات والحقيقة الخ قال في شرح المقاصد هذا يعني كلام المواقف تحقيق لما هو المهم اعني امكان كسب
التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض
له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وفي المنتخب بحث ظاهر اذ اكتساب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث
انه آلة لملاحظة ومرآة لتعرف حاله فيكون المطلوب التصور دون التصديق وكون التصور بالعارض انقص من التصور
بالكنه لا ينافي كون الاول مطلوبا قد يتعلق به الغرض دون الثاني والاولى ان يعين جهة المجهولية للذات لكونها اغلب
وانسب لمن هو بصدد معرفة حقائق الاشياء فلذلك حمل الشارح الذات في عبارة المصنف على الحقيقة ولم يحمله على
ذات المطلوب حتى يشمل انواع التعريفات كما سيأتي مثله على انه فيه تنبيها على التوجيهين قوله احد الوجهين جزئية
كون احدهما جزء كفاية في ان القياس هنا غير واقع موقعه فلهذا اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين جزءا
قوله ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث الخ قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالماشي بالنسبة الى الانسان كنا نعلمه
قبل ان يصير آلة لملاحظة امر ما هو الانسان فاذا تصورنا الانسان بالماشي فيه ملحوظ وآلة ملاحظة حاصلة في هذا
الآن ونطلب شيئا آخر هو آلة لملاحظة اخرى للملحوظ ولا فائدة في كون الشيء الواحد ملحوظا بحيثيتين والواقع ليس
الا هذا فليتامل قوله قياسا مقسما القياس المقسم قياس اقتراني مركب من منفصلة وحمليات بعدد اجزاء الانفصال
والتي تشارك بين الحمليات واجزاء الانفصال محذوفة النتيجة وكانه انما يسمى قياسا مقسما لان الحمليات تنقسم على اجزاء الانفصال
قوله اذ العكس المستوي لعكس نقيض لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما ينافي عكس نقيض الآخر فلا حاجة الى اعتبار
الانعكاس بالعكس المستوي وكانه اراد ان يثبت التنافي لعدم في احدى المقدمتين واعلم ان لعدم صدق الحمليتين معا وجه آخر

[illegible]

غير ما ذكره المصنف في هو ان عكس نقيض كل واحدة منهما ينتظم مع عين الاولى قياسا منتجا للمحال فنقول مثلا كل ما لا يمتنع طلبه
فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به ممتنع طلبه فينتج كل ما لا يمتنع طلبه يمتنع طلبه قوله وهذا اخص من نقيض الثانية لان نقيض
الثانية سالبة لا تحتاج الى وجود الموضوع وهذا محصل لا يحتاج اليه قوله مما لم يتم عليه برهان اي على زعمهم والا فقد ابدى الشارح
طريقة المتقدمين ووضح بها الشبهة التي اوردها الكاتبي وههنا بحث وهو ان المتاخرين استدلوا على ان الموجبة لا تنعكس
موجبة على طريقة القدماء بعدم التلازم في بعض المواضع لكنا نعلم انها تنعكس اليها بالمعنى الذي في بعض المواد فان قولنا كل انسان
حيوان يستلزم قولنا ما ليس بحيوان ليس بانسان اطلق عليه العكس في الاصطلاح ام لا بل هو عكس اصطلاحي كما صرح به
الشارح في بعض مصنفاته والسند عليه بصدق التعريف والانعكاس فيما نحن فيه متحقق فيكفي في اثبات مطلوب المدعي فالحق ان
الجواب هو الثاني واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازي عنه فليطلب من شرح المطالع قوله اي المفهوم التصوري
فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع في المفهوم التصوري فان قلت ماهية الشيء ما به الشيء هو هو
سواء وجد الفاهم او لم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم او لم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت اراد بالمفهوم ما من شانه ان يتعلق
به الفهم لا المفهوم بالفعل قوله فلان جميع الاجزاء عينها فان قلت التعريف بالجزء لا ينافي ولا التعريف بجميع الاجزاء
لانها نفس الشيء لا اجزاؤه وحمل الشيء على ما ليس بخارج لا يلائم جعله قسيما للتعريف بالنفس قلت اراد بالتعريف بالاجزاء
ان يكون الاجزاء مذكورة في التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقابل التعريف بالنفس فتامل قوله اي ويعرف
الجزء الخارج هو منه صرف العبارة عن ظاهرها دفعا لما يقال الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا الذي هو الخارج قوله فلا بد ان
يعرف جزء منها اذ لو لم يعرف شيئا من الاجزاء بان كانت بجملتها معلومة او بان تبقى مجهولة كما كانت لم يكن ما فرضناه
معرفا سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فلا يكون معرفا اذ لا معنى للمعرف الا الموصل قوله واما غيره فيلزم التعريف
بالخارج فان قلت الجزء المعرف وان كان غير المعرف لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعرف مركبا من المعرف وغيره فلا
يلزم التعريف بالخارج وان التجاء على ان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه يبقى الاحتمال المذكور خارجا عن القسمة
قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام الى تعريفه للمركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء بجزء خارج هو عنه واما القول بجواز
ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لا شيء من اجزائه فهو الجواب الحق على ما سياتي والكلام الآن في تقرير الاعتراض
قوله والعلم بذلك الاختصاص الخ فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكررا ظاهرا ولو قال الا اذا علم شموله لافراده دون
شيء مما عداها لم يرد هذا قوله واجاب عنه بعض المتاخرين قيل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف
بجميع الاجزاء لا منعا وسندا والا لكان الكلام الآتي عليه كلاما على السند ثم ان منع النفسية وان لم يستلزم جواز التعريف
بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو النفسية فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن
ان يجعل نقضا باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على تقدير صحته المحال
وهو تقدم الكل عليه قوله فان اراد هذا المجيب اثبات ان المعطوف عليه لقوله وان اراد الاجزاء المادية محذوف و
مثله غير عزيز في التراكيب لكن النظر باطل الصوري راي الطوسي ومن يتبعه ومختار الشيخ ان الصورة الاجتماعية ليست جزءا

[illegible]

ان الشيخ

لامن المحدود ولامن الحد كي يطلع عليه بل بشرط قوله والكلام فيه لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثاني وهو ان التعريف
بجميع الاجزاء والترتيب بعد تمام قوله يعني ان تلك الصور المجتمعة اذا كان ظاهر كلام المص يفيد القدح في كون مجموع الاجزاء امرا
يفيد حصوله حصول امر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الاموي ذلك بل انه يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصولها حصول
امر آخر مغاير لها بالذات هو تصور المجموع اعني الماهية وجه اشار الى كلام المص بحيث افاد القدح في كون مجموع الاجزاء المتبادر
حيث قال يعني ان تلك الصور وبين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله اي تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد
واشار بقوله بل عنهما الى ان المقصود الاصلي ههنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه بالماهية تنبيها على اتحاد العلم والمعلوم
قوله فكما ان جميع الاجزاء الا قوله امر خارج عنها لازم لها فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجا عن الماهية لازما لها ام لا يكون
الماهية مجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين يكون الماهية حاصلة من غير اثر للنظر والاكتساب اذ لا شك في حصول الشيء عند
حصول جميع اجزائه فامتنع ما سيذكره في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها
قوله وستراه اه قيل فائدة هذا الكلام هي النقض الاجمالي على المقدمة الثانية بانه لو صح جميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن الحس
شاهد بالتخلف فليس بصحيح فيه ان النقض انما يصح لو لم يتغير الشبهة طوا ان يكون الحكم عارضا بعد التغيير فينتقض المغير لا
الاصل على ان التغيير ههنا كانه اخرج عن الاصل بالكلية فقوله بتغيير ما ليس كما ينبغي الا انه لما اراد ترويج النقض ناسب ان
يقول ذلك واعلم ان مبنى المغلطة الثانية وهذا الطرد هو ان الاجزاء تحصل الكل والكل مترتب على ما يحصله ذهنيا كان كالتعريف
او خارجيا فتامل قوله او نختار انه الى لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا
التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاجوا الى التفصي عن الاشكالات كلها قوله الا ان يراد بالجزء الصوري اه قيل اراد به
ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجسم والاقرب اللائق له لا حقيقة كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكره قبيل هذا من ان الاجتماع
خارج عن المركب الخارجي وما صرح به في اول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وفيه ان
صريح العلية ح لا يلائم ويصح وقيل هذا على المشهور وما ذكره في الموضعين على التحقيق قوله عاد الاشكال بجذافيره
جذافير الشيء اعاليه ونواحيه يقال اعطاه الدنيا بجذافيرها اي بكسرها والواحد جذفار واراد بالاشكال الاشكال المتعلق
بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهى لا الاشكال المتعلق بمطلق التعريف حتى يرد ان التوقف
… انه يعرف بغيره فلا الحس اه اليه اما انه في جزؤه او خارج عنه قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور
الماهية بوجه ما فان قلت معرفة الاختصاص يقتضي كون ذلك الوجه مختصا فينتقل الكلام الى معرفة اختصاصه فيدور
او يتسلسل قلت المجيب انما سلم وجوب معرفة الاختصاص في المعرف للاخص لكل وجه فتامل قوله ان كانت حاصلة ضرورة
لا يخفى السند اذ لكن هذه الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدلال بتوجيهات … الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المصنف
كما سيذكر مثله في موقف الجواهر قوله او ينتهي الى ما حصوله ضروري واذ لا انتهاء الى … تعيين النفس المحال وفيه
المطلوب وبهذا سقط ما يقال ليس للانتهاء الى ما حصوله ضروري معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والى رجه الى صورته في
المعرف لكلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام في التحصيل التصوري مطلقا واما ما يقال في جوابه

من جواز

من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتهية الى الخارجية الضرورية او بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كل واحد من الداخلة
… على حدة والخارجة على حدة لا المجموع المركب منهما ففيه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين بانفراده وجه
اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة واختيار انه بالخارجة وهذا الجواب انما يتم اذا كان اصل الجواب باختيار ان التعريف
بالامور الداخلة والخارجة جميعا والاظهر ان يقال الكلام في كل معرف مخصوص على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى ضروري قوله
فاذا استحضرت ولوحظت قصدا بهذا الجواب يتبادر في المركب ايضا لكن عنه مندوحة واعلم ان التعريف بالمعنى البسيط الموقوف لا
لا يكون نفس المعرف والا لزم توقف الشيء بنفسه ولا تفصيل فيه ليمكن اعتبار المغايرة بالاجمال والتفصيل وليس هناك الا ان
يكون الماهية غير ملحوظة قصدا وتلاحظ قصدا وتسمية هذا القدر كسبا واعتباره معرفا مما لا يرضى به احد قوله لا يعلم التكليف
قطعا قيل عليه الكلام في العلم المفيد بالطريق المختار كما يشير اليه قوله ولان العلم بوقوع التكليف الخ وانه لم لا يكفي الظن او التقليد
وايضا الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فان قلت اذا كان الموقوف عليه ضروريا
يكفي للتكليف التنبيه عليه قلت لو عدم الاصغاء ح فتامل قوله والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا الخ فان قلت قيد الاجماع
مناف لقوله ولا نزاع في الثاني عندنا لدلالته على عدم الاجماع في الثاني قلت المراد ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج عن احد المذكورين
لان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى ينافيه فتامل قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور وقد يدفع الدور بان مدعي الحافظ و
متبعيه هو ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان التكليف وهو لا يتوقف على الوقوع بل الامكان الذي ليس
الوقوع شرطا لثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا وان امكن لكنه يحتاج على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف
اي لا يعلم امكان التكليف الا انه لا يتم ح قوله لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لا يتوقف
على تحقق التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر قوله ويبطله ما مر من شهادة
الوجدان اه فان قلت لشهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما كان في النظري الذي يحتاج الى النظر فيما تنبا وله وغيره من التوجيهات
والوجدانيات وغيرهما فالابطال بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا بالمعنى الذي يظهر من الاحتجاج
ممنوع قلت لعل الجهمية زعموا ان الكل نظري بالمعنى المذكور في السبق المقابل للضروري لتوهمهم ان الضروري ما لا تجد النفس
الى الانفكاك عنه سبيلا وما من علم الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة فرد عليهم اولا بان مدعاهم اعني نظرية الكل بالمعنى
المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان دليلهم لا يفيد ذلك وقد يقال النزاع لفظي وان مرادهم بالضروري الذي نفوه بالكلية
ما لا يتوقف على امر اصلا وبالنظري الذي اثبتوه ما يتوقف على شيء في الجملة فتامل قوله في اثبات العلوم الضرورية اي في اثبات
انواعها ولا بد من هذا الاثبات لان بعض المطالب منتهية الى بعض معين منها والبعض الآخر الى البعض الآخر فلا يكفي
اثبات مطلقها بل لا بد من الاثبات انواعها ليصح الاحتجاج في مطلوب فلا يرد ان هذا قد علم بما سبق حيث بين ان الكل
ليس بنظري على ان الاثبات يجوز ان يكون من التنبيهات وهو انما يحصل بدفع الشبهة لا الخصم قوله والحدسيات قيل ادرج الحدسيات
في الطبيعيات التي للحس الظاهر دخل فيها تمل بحث لان بعض الحدسيات بالنسبة الى بعض الاشخاص نظري … وان كان ضروريا
بالنسبة الى بعض آخر مع ان النظريات انما تحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها وباطله من له قوة قدسية يحصل له العلوم بالحدس

مع انه لا دخل للحس في بعض العلوم قطعا والجواب اولا ان الكلام في الضروريات التامة والا فالحس للعامة الاولية يتقدم الحس عليه مثل
الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وثانيا ان ما ادخلنا في الحسيات من الحدسيات فهو الذي للحس مدخل فيه والسبق الآخر مندرج
في البديهيات لانه في حكم الاوليات كالقضايا الفطرية القياس في ان العقل لا يحتاج الى نظر تامل قوله اي الاولي وجه التفسير
ان البديهي بمعنى الضروري يعم الكل وكون فطرية القياس في حكم الاولي بناء على ان الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكانه
لا احتياج هناك للعقل الا تصور الطرفين قوله اما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك قال الاستاذ المحقق قد اشتبه الكلام واختلط
هنا وفي المقصد السادس من المرصد الى الدرس في بيان الضروريات وذلك انه قال المص هنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم
الاشتراك فيها لا تقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها انها العمدة في العلوم لكونها حجة على الغير اما البديهيات فمطلق واما سائر
الاقسام فاذا ثبت الاشتراك في الاسباب ولقائل ان يقول فاذا ثبت الاشتراك في الوجدان لم لا تقوم حجة على الغير فان قلت
الاشتراك في الوجدانيات مما لا يعلم قطعا قلت كذا غيرها سيما الحدس واعلم ان هذا انما يرد على ما حمل الشارح رحمه كلام المتن
عليه حيث فسر قوله لانها غير مشتركة بقوله اي غير معلومة الاشتراك تعيينا فهم منه انه يجوز الاشتراك فيها وكذا قوله فان ذلك الغير
ربما لم يجد من باطنه ما وجدنا واما اذا حملناه على ظاهره وقلنا الوجداني ما يجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما ما يدرك
من غيره مثل خوف وغضب فاما بالاستدلال بالآثار واما من قبيل الوهميات فلا يرد والظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح الامام
والمص بانها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلمنا بجوعنا وغضبنا ثم قال الشارح رح في ذلك المقصد اعلم ان العمدة من هذه
المبادي الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي
وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها فلا يمكن ان يقنع جاحدها على
سبيل المناكرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضي ان يكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقا لاندراجها في المشاهدات
وان يكون الحسيات حجة على الاطلاق لعده اياها في مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الاسباب مع تصريحه هنا بانها انما تكون
بالاشتراك وجعل المجربات والحدسيات والمتواترات هنا عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك
من العمدة وصرح بانه لا يمكن اقناع الجاحد بها وبعض المحققين حقق الكلم بلزوم الحجة على الغير بالمجربات والحدسيات فدفع الاشتباه
ورفع الاختلاف عن الكلام بنقل لا يخلو عن تكلف بل ينبغي لي هنا كلام الاستاذ وسيجي منا زيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى قوله
باعتبار قبوله لهما يريد ان حصر الاحتمالات العقلية في الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقا لوجود احتمالات اخر باعتبار قبوله
لبعض احدهما مع كل الآخر او مع بعضه قوله ليس يجد الحس والا لما وقع الغلط في احكام الحس قيل اصح جهل المذكور
بظاهره لا يلايم حمل مدعاهم على هذه الارادة قوله لان الحس لا يدرك ولان حكمه لما كان يغلط في الجزئيات كثيرا كما سيجي
فلو فرض ادراكه لجميع الجزئيات حتى الافراد المتوهمة ايضا لم يكن حكمه الكلي يقينيا قوله فلا يتميز عند الرائي جرم النار
عن الهواء المستضيء فالاقرب على هذا ان يجعل المثال المذكور من باب ظن الشيء بالشيء في ذلك الشيء وان جاز عده
من باب رؤية الصغير كبيرا ايضا كما لا يخفى قوله على هيئة مخروط المخروط شكل مجسم يحيط به دائرة هي قاعدته
وسطح مستدير يتبع منها على التضايق الى نقطة هي رأسه قوله حسب صغر زاوية رأس المخروط كلامه يدل صريحا على حدوث

زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور لكن لا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته
في جليدية العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك لا بمعنى انتقالها اليها اذ لا يجوز انتقال
العرض بل بمعنى انطباع مثلها في الجليدية بعد انفعال الصورة في الملتقى وفيضانها عليه بعد فيضها على الحس المشترك كان مقابلة المبصر
للباصر يوجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية ولوجوب تادي الصورة الى الملتقى قال في بيان سبب رؤية الواحد كثيرا اذا وقعت
الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي ملتقاهما لا لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا ثم هنا بحث و
هو ان قوله رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع اشعر بان سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحدوث
الزاوية انما يناسب مذهب الطبيعيين اعني القول بالانطباع او لا يرى ان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت
الرؤية على ما زعموا من ان ما بين الخطوط من المرئي ليس بمدرك وكلما كان المرئي ابعد كان الانفراج فيما بين الخطوط اكثر فالمدرك من
المرئي اقل فيرى لذلك اصغر فان قلت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل نوهم ذلك رعاية على تصور مقدار الزاوية التي ترتسم
فيها صورة المرئي قلت لا يخفى على المتامل ان عبارته لا تساعد هذا التوجيه فتامل قوله فالزاوية التي ضلعاها اقصر هذا انما يلزم اذا كان
الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيجوز ان يكون الزاويتان متساوية او اصغر وان كان ضلعاها اقصر قوله وبعد
ذلك ينمحي اثره فلا يرى اصلا الظاهر من سياق كلامه هنا ان انمحاء الاثر وانتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق الخطوط الشعاعية
وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه في بحث الرؤية من الالهيات ان انعدام الرؤية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدوم
قوله فيتلاقيان ثم تتباعدان على هيئة الدالين ظهر احدهما على ظهر الآخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقي على سبيل التقاطع
الصليبي قوله من محاذاتين فلا يلتقيا مؤداهما في الحس المشترك على موضع واحد بل موقع احدهما غير موقع الآخر فيتادى المرئي
الى موضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قد امنا جسمان احدهما على مسافة خمسة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا
وكان الثاني بحيث لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا التفتنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر اليه لا ننظر الى غيره فانا
نراه في تلك الحالة واحدا ونرى الابعد اثنين واذا عكسنا انعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكر للزم
في الصورة المذكورة ان يكون تركيب العصبتين باقيا له ينتقل ابدا معا وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى الشيئين قوله
اي الذي يقصد الطول تخلف قيل في تكون منشاء عن حديث الغمز في المقام لان ذلك من صور الحول الطبيعي وانت خبير بان المقصود
تكثير امثلة الغلط فلا ضير في التعميم بعد ذكر صورة منه ولا في ان يحمل على غيره من الصور قوله وذلك لا عتياده بالوقوف
على الصواب فيه بحث مشهور وهو ان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحدا في يراه اثنين
لكن باعتياده المذكور يجزم بان ما يراه اثنين واحد وقد يجاب بان الادراكات تتوقف على التفات النفس فاذا
رأت الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك تعرض عن احدى الصورتين ولا تلتفت اليها فلا يحصل بسببه ادراك الواحد
اثنين فلا يتجه ان سبب الغلط موجود فكيف لا يغلط ويؤيده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم
ولا التفات الى نقطة لا ندركه الا تلك النقطة وانت خبير بان هذا ان الواقع ليس كذلك متحقق في الاحول الطبيعي
ايضا بل هو فيه اظهر فينبغي ان لا يرى الواحد اثنين ايضا وتحقيق مراد الشارح عندي ان الاحول الفطري بتمامه

العصبتين في الموضع الطبيعي بالنسبة اليه فيجد الوضع الطبيعي بالنسبة اليه لا نوعه اذا انحراف المنحرف فقد يؤدي الى الاستقامة
فمعنى كلامه ان الاحول الفطري لما كان واقفا على خطاء حكمه بمقتضى حال كونه في الوضع الطبيعي بالنسبة الى اشخصه المنحرف
العصبتين طالبا للادراك بوجه آخر مغاير لما ادركه اولا فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف
على الصواب وكيفيته الا يرى انه اذا نظر الى شيء الغير وضعه في النظر فمنهم من هو ينظر بمؤخر عينيه ومنهم من ينظر بوجه آخر فيجب
وجدانه الاستقامة وبه يظهر ان قوله في عبارة الشرح ليس للنفي الصرف وان كان قد يستعمل لذلك كما صرح به ابو علي السوي
فتامل فانه دقيق وان غفل عنه الناظرون كلهم **قوله** ثم الى الخيال بهذا ايما لا دخل له في اصل المقصود وانما المراد من ذكره
بيان ان اولية التادي الى الحس المشترك بالنسبة الى التادي الى الخيال لا الحس الظاهر **قوله** تحلم من باب اشتباه الشيء بمثله
كان القائل بهذا يريد الاعتراض على المصنف بانه كان ينبغي ان يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه اغلاط الحس ويمكن ان
يقال انما لم يذكرها هناك لانه لا مثلية في نفس الامر لاختلاف الحقيقة واما اطلاق المدموع فيهن لان الماء مدموع في نفس الامر
وان وجد شيء اثر آخر للبصر **قوله** اما بسبب التفرق بين الصورتين ان في الاول يرى ما يرى في مكان غير الاول وفي الثاني يرى
في المكان الاول **قوله** ونفذ الشعاع في جزء آخر اي غير ملاق للجزء الاول والا لم يقع بين الجزئين المذكورين قطعة من الغيم
وانما لم يصرح بذلك لظهوران رؤية حركة القمر لا تكون الا في هذه الصورة **قوله** على عكس ما ذكر يعني انه ينعكس الى راس
الشجر من موضع ابعد من قدم الرائي والى ما تحت ذاك من موضع اقرب منه وينبغي ان يعلم ان القرب والبعد انما هو بالنسبة الى
قدم الرائي لا عينه فانك اذا حدبت ظهرك وقربت عينك من الماء علمت ان الموضع الذي ينعكس منه الشعاع الى راس الشجر
الذي في جانبك قد يكون اقرب الى عينك وهو ظاهر بالتخييل **قوله** من خط مستقيم مساو لطول الوجه فيه اعتراض قوي
مشهور وهو ان الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول
الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به
التخييل الصحيح وان كان مبرهنا عليه في موضعه وان الخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها
بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول
الوجه الى شيء خارج من الوجه والا لم يكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه بط بالبرهان وسيشير اليه
في موقف الجواهر ومن توهم ان المرآة اذا كانت مقابلة للوجه يكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة
على سطح المرآة منعكسة على انفسها من خط مساو لطول الوجه فقد سهى لان تلك الخطوط لو انعكست على انفسها لم يكن
واصلة الى الحدقة فيلزم ان لا يرى غيرها وايضا فان تلك الخطوط غير السهم ليست قائمة على سطح المرآة بل مائلة الى احد
اطرافها فلا تكون منعكسة على انفسها بل المنعكسة على انفسها انما هي الخطوط القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل
الى جانب اصلا ثم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جدا ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صيقل في جدار البيت
مقابل للكوة بحيث يكون قائما على سطح الصيقل ينعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة
على صيقل على انفسها لان تلك الخطوط متوازية مخرجها كالسطح مساو للكوة فيكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة

كانه م

فبين في نهتين خ

من م

الآخر

18

على انفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جدا لا يقرب من سطح المرآة فكيف
التساوي فلا يكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم فلا تكون منعكسة على انفسها وقد يجاب
عن الاعتراض بان ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته اياه في الامتداد بل المراد مساواته اياه في مجرد كونه
مواقع الخطوط الشعاعية وبان المراد بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمرآة منطبعة
فيها ومساوية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصري اليها وان كانت شبهها دون مردودة عند العقل لما سبق لكن في كفاية
كل مما ذكر في صحة الجواب نظر في رؤية طول الوجه على ما هو عليه في نفس الامر على تقدير دون آخر كما يتبادر من كلامه نظر فليتامل
قوله من خط بعضه مستقيم اي كمستقيم والمقصود انه قريب من الاستقامة لانه فيه الانحناء بطريق الاستدارة في الجملة لا انه
مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في صورة التاريب وضوح خطوطا مستقيمة طولية و
خطوطا مستديرة عرضية وخطوطا منحنية لا على الاستدارة التامة فتامل **قوله** يرى في نومه فان قلت لا رؤية ههنا حقيقة
حتى يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد المستدل ان الغلط فيما يرى في النوم غلط في رؤية الحس نفسها بل ان الجزم في
الحالين واحد لا يجد فيه تفاوتا فلما ظهر الخطاء في الجزم الواقع في المنام احتمل في الجزم الواقع في اليقظة ان يكون خطاء ايضا
ونظيره ما يأتي من المستدل للدال على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال النقيض في العاديات فليفهم **قوله** لا يقال ذلك ثم
الاعتراض وان خص بقضايا النائم والمبرسم لكنه عام الورود بان يقال لكل غلط لا يوجد فيه غير صورة الغلط والجواب الجواب
قوله قلنا فكذا البديهة قيل هذا انما يتم اذا لم يتفاوت البديهة والحق انها تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما اعترف به في
الحسيات ما كان تصور الطرفين بمعونة الحس وههنا تهم قدح بداهة العقل عن الجزم حقيقة بل جوزان يكون فيه سبب خفي كما في بياض
الثلج بخلاف البديهي العقلي كالاربعة زوج فان العقل لا يجد فيه احتمالا للزوجية **قوله** الرابع انا نرى الثلج في غاية البياض
فيه بحث لانه من اشتباه الضوء المنعكس باللون وكلاهما مبصران بالذات فظاهره من قبيل السراب وقد عد في الوجه الاول الله
الا ان يقال فرق بين الوجه الاول والوجه الرابع بان الاول دال على غلط يعرف الغالط حالة الغلط بخلاف الرابع فانه لا
يعرف الغالط فيه غلطه الا بعد التامل والامعان ولهذا لا يعرف العوام وبهذا الاعتبار افرز الرابع عن الاول واما قوله
نبطنها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار ان اللون محسوس فيما ذكر من الصور مع ان الغالط يظن ان فيه لونا محسوسا
فلا محذور فيه ايضا فتامل **قوله** مشروطا عندهم بالتفاعل قيل هذا بناء على المشهور والا فمنهم من ذهب الى ان
الثلج وبين الاجزاء المتصغرة جدا وتماسها على اوضاع متخلل بعد لا لخلاع كيفيتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من
البداء من غير تفاعل منها **قوله** اذ ليس ههنا اجزاء متصغرة واما في الزجاج المدقوق ففيه ذلك ولهذا قيل انها يسري فيها
بعد الدق الهواء ويحصل له مزاج آخر والصلابة غير مانعة من التفاعل **قوله** ان لا يجزم العقل بمجرده فان قلت الجزم ببياض
الثلج مما لا يسع انكاره قلت الحق ان الحكم ببياضه ظن قوي لا يخطر معه نقيضه بالبال لا جزم **قوله** فلعدم تعلق الحس
بجميع الافراد قد اشرنا الى ان احتمال الغلط في الجزئي يستلزم احتمال غلطه في الكلي لكن عنه مندوحة بما ذكر فلهذا لم يذكره
قوله فالواهمي اضعف من الحسي فان قلت افعل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسي مع انهم قائلون بقطعيتها قطعا

بسبب م

البداية خ

ولا يجوز البتوبيد عن المعنى التفصيلي لكان الاقتران بحث قلت قد تحققت في حاشية المطول ان اخول التفضيل قد يقصد به ان
صاحبه متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايد الى كماله فيه لا يعتبر تفضيله بالنسبة اليه لبعد المشاركة في اصل الفعل وانه المعنى
الاوضح في الافاعل في صفاته تعالى نحو الله اكبر وامثاله فالمعنى هنا البديهيات متباعدة في الوضوح عن النظريات متزايدة فيه
الى كماله قوله عن الادراكات كلها لا شك في الظهور بالنسبة الى الادراكات الانطباعية واما بالنسبة الى العلم الحضوري فلا
خلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عندهم ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه قوله تنبه لمشاركات بينها ومباينات اعترض
عليه بان الامور المشتركة هي عين تلك الصورة فالتنبه للمشاركات هو التنبه لتلك الصور وانتزاعها لا مغايرا لها و
متقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من البيان والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع واجيب بان المراد من التنبه
للمشاركات هو الحالة الاجمالية والمباينة كذلك من غير تلخيص للامر المشترك والمباين وبانتزاع الصور هو تلخيص
المعنى الجنسي او الفصلي او غيرهما بحيث يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس ايضا قوله ولا يحكم باختلافها في الماهية
فان قلت يجوز حصول هذا الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالتقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا يحكم بتغايرهما بال
الذات قلت المدعى ان من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس لا نبحث فيه هو الحكم الضروري اليقيني وذا ليس بموجود
في صورة التقليد واما تجويز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن ففيه ان المتواتر يجب ان يستند الى المشاهدة و
الماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان في الماهية بالتواتر فليتأمل قوله واعترض عليه
والجواب بان مراده من القوة السبق بحسب الذات والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس اقوى من التعقل بهذا المعنى
نعم لا يفهم من العبارة هذا وان في جعل الاستعداد شرطا لحصول الكمال كلاما سنطلع عليه في بحث العلة والمعلول قوله
الاشياء المساوية في الكمية لشيء واحد متساوية فتجعل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع انهما متساويتان في الكمية
لشيء واحد اعني زمانهما والجواب منع مساواتهما الزمان للحركتين سواء اعتبر المسافة جوهرا او عرضا اما اولا فلان المساواة
العددية بحسب الاجزاء العددية ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما اذا اعتبرت المسافة جوهرا
فظاهر واما اذا اعتبرت عرضا فلانها مقدار قار بخلاف الزمان نعم هما متطابقتان للزمان بمعنى انه اذا انفرض جزء
من الزمان انفرض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين اذ
ايضا بمعنى انه اذا انفرض جزء من احديهما انفرض جزء من الاخرى وان تفاوت الاجزاء المفروضة في كل مرتبة بحسب المقدار
قوله فحقيقتها الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء في هذا التعليل شائبة المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية
هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء لشيء في الكمية ثم وبها فتأمل قوله يخرج مباحث
الكم المتصل اراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة التي يبحث عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث
الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان مع انها من مباحث الكم المتصل مع ان الزمان من الكم المتصل
لكنه غير قار ثم الكلام في ايراد مباحث الجسم مقابلا لها مع ان الظاهر ان المراد الجسم التعليمي وهو مقدار قار ولك ان تقول
المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما لان المراد مباحث خصوصيتها لكن بقي الكلام

في عدم التوقف لمباحث خصوصيتي الخط والسطح قوله فالجسم الاخر مع وجود ما اي الجسم الاخر من ذينك الجسمين الكائنين في
مكانين قوله وقيل الاولى الخ قيل وجه الاولوية ان عدم التميز في نفس الامر لانه موجود بوجود واحد بخلاف الجسمين
الموجودين المتشخصين وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو لا ينفي احتمال اجتماع النفي والاثبات لا اجتماعهما بالفعل
بالفعل وانما قال قيل لان مراد المعلل بعدم التميز انه يكون بحسب نفس الامر حسبما يشعر المناقشة في العبارة وقيل وجه
الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع النفي والاثبات فيه قوله لكان الواحد اثنين ان قلت قد
لا يسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشيء الواحد في آن واحد في مكانين وهو اول المسئلة قلت لا نخفى ان الملازمة
ضرورية قوله وليس يلزم الخ قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن ينافي هذا التوقف بداهتها بمعنى اوليتها لان الاولي
هو الذي يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين منها غير توقف على شيء آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجة كونها
من القضايا الفطرية القياس وقد يقال بعد تسليم ادخار الاولية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس ملحوظ كما
في تلك القضايا فتأمل قوله بقي ههنا شيء قد يجاب بان هذه الاستدلالات ابعد من الدعوى لكن تخصيص العبارة
فيها يحتاج الى تأمل فتأمل قوله واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة عدم اليقينية اعم من بقاء اصل التصديق
فلا ضير في دلالة الوجوه على عدم حصول اصل العلم مع ان المدعى عدم اليقينية وهذا ظاهر ولكن سياق كلام المستدل الى
ههنا مشير الى انه معترف بالتحقق بل البداهة وهذا الكلام يدل على انه لا يمكن التحقق فضلا عن البداهة والتدافع
بينهما ظاهر قوله يتوقف على تصور المعدوم هذا ظاهر اذا اخذ لا يكون معدولة واما اذا اخذت سالبة كما هو
الظاهر لان مناط صحة حمل القطع فلا لان التصديق انما يتوقف على التصورات الثلث لا الاربع الا ان يعتبر
موجبة سالبة المحمول فتدبر لان الحمل ليس الا ملاحظا واثباتا لذاته فلا يكون الحمل عقليا كما سيجيء نظيره في بحث
الوجود قوله وايضا ان كان المعدوم متصورا للخصم ان يقول بطريق الالزام ان لم يتصور فهو المرام وان تصور يلزم
ثبوته وهو محال فتدبر قوله عن المنع الذي سيذكره وهو قوله والجواب ان المتصور لها ولك ان تقول لو سلم تحقق التعارض
فلا نسلم ان مقدمات المحتج بديهية قوله لكان لحقيقة قال سيف الدين الابهري في تنظيرات اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة
واللاهوية متميزة عن الهوية مع انه ليس لهما حقيقة وهوية ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقائق
النوعية الصادق على كلها اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هي سلوب الحقائق ولا استحالة فيه قوله والا لم يكن لذلك
الشيء مقابل لان مقابل الشيء اما رفعه كالعدم للوجود او ملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم
امكان رفعها عدم تحقق المقابل قوله اما نفسه فلا يفيد حمله عليه قد يمنع ذلك بان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا
مما يفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير معركة للعقلاء يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا
معركة للآراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وكذا بعض الحكماء الى انه من المعقولات الثانية نعم حمل
الشيء على نفسه بالمواطاة لا يفيد لكن كلامنا في حمل الوجود على السواد اشتقاقا وتحقق ان الوجود اذا كان نفس
السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة في هذا الحمل

عليا تعذر صحة بديابي والمنازع مكابر والنزاع في وجود الوجود اي في اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص
مغاير له اما الاتصاف بمطلقه في ضمنه فاعتباري **قوله** وقد يقال نحن نلتزم الا قيل يمكن ان يقال المراد بظهور التفاوت
التفاوت الذي يحكم عليه سواء كان ببداهة العقل او لم يكن **قوله** واما تحققه في غيره لم يذكر الجزئية وف وما لمان هذا الترديد جار
في الاشياء البسيط ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز ان يريد بالنفس فيها ما لا يكون غيره فيندرج الجزئية في النفيه وبالجملة
التعليل اذ لا فايدة في قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد بالكنه فتامل **قوله** بل كان
موجودات ذوات اي ان ترتب عود الكلام على انتفاء المعدومية باعتبار استلزامه للموجودية لان السواد مثلا من الذوات
ولم يقل احد بالطالبية فيها **قوله** اوليس الوجودات فيه بحث اذ طرا ان يكون ذلك الشي موجودا بوجود آخر هو عينه
ولا يكون محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق واما الوجود الخاص الذي هو جزئي حقيقي فلا يحمل على الحقيقة
كما سبق **قوله** لوجد ذلك الشي مرتين فيه بحث لان الواجب تعالى موجود بوجود خاص هو عينه عندهم ومطلق
زايد والاستحالة انما يلزم اذا ثبت وجود ذلك الشي بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقا والآخر خاصا
فلا فتامل **قوله** اجتمع النقيضان فان قلت اذا كان موجودا يلزم اجتماع المثلين فلم جوز هذا قلت التجويز
في نفس الامر وانما المقصود الالزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثلين ممنوع لجواز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه
لا بوجود زايد ولو سلم فقد جوزه المعتزلة وذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس ذلك مثله في رتبة الاستحالة **قوله**
اذا لم يكن موجودا ولا معدوما لا يخفى ان فيه ايضا اجتماع النقيضين لان الوجود اذا لم يكن موجودا صدق سلب
الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة او بالعدم بل اطلاق النقيضين على العدم على القول بالواسطة باعتبار
استلزامه لذلك السلب وانما لم يتعرض له لحصول الغنية بدونه **قوله** وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين اذ جعل
وليس بطلان الغيرية بهذا انتقض الدليل بالعقل بالطبيعة التي قالوا بعضها كما لا يخفى **قوله** واما غيره فقد سبق
منا الاشارة الى وجه عدم التعرض باحتمال الجزئية وف وما **قوله** فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية نقل
عنه رح انه قال وللقائل ان يقول لما يقال من ان التسلسل في الامور الاعتبارية جايز حق فيما اذا كان منشا تلك السلسلة
مجرد اعتبار العقل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى ان يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في الحقيقة
في مثل هذا الموضع اما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات لا تتناهى كما في قولنا السواد موجود كان هذا
الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية او خارجية لتوقفها على تعقلات لا نهاية لها
وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية
بانها اما عين السواد ولا يكون مفيدا لكونه حمل الشي على نفسه او غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية
ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعا هذا والظاهر عندي ان ما ذكره من بطلان
القول المذكور اعني قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات لا تتناهى حق بلا مرية واما بطلان
التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقا عند المتكلمين ولما اما عند الفلاسفة فلانهم يشترطون الترتب

تسلسل

20

في جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الامور بحسب الطبايع وهو ظاهر واما الترتب بحسب الذهني فيتوقف على تعقلها مفصلا
والنفس لا تقدر عليه باعترافهم واما عند المتكلمين فلانهم استدلوا على اعتبارية فلا بل المفهوم من كلامهم جواز ان يتكون تلك
الامور الاعتبارية الاثرية انهم استدلوا على اعتبار الاعراض النسبية بانها لو وجدت لا تصف محالها بها فلا نسبة اليها بالحلية
ويعود الكلام فيلزم التسلسل في الامور الموجودة وانت خبير بان هذه ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية يتصف بها
محالها في نفس الامر فلي لها انتساب بالحلية في نفس الامر ويعود الكلام فيها فتسلسل لكنهم لا يعترفون وايضا هم قالوا
بعدم تناهي تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يبالون بلزوم التسلسل في التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتب في بطلانه كما يظهر
ذلك من المواقف ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق انما اختلافهم في اشتراط
الاجتماع في الوجود والترتب وجريان غير ذلك البرهان او غيره من براهين ابطال التسلسل في كل المواد وغيرها مما ذكره من
ان العقل لا يمكنه ان يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد ان ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تنتهي عند حد فلا يتحقق التسلسل
في نفس الامر كلام ذكره الشارح رح في حواشي المطالع ايضا وهو محل بحث واشكال لان النفس ابدية بالاتفاق فلم لا
يمكن لها اعتبار امور غير متناهية في ازمنة مستقبلة غير متناهية فان قلت الاعتبارات المتحققة متناهية اذ يمكن
بعدها اعتبار آخر قلت هذا من خطاء الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو والا لا يعقل بعد غير المتناهي في
الازمنة المستقبلة الغير المتناهية شي فليتامل **قوله** لا يستحيل قيام النسبة بغير المنتسبين ان اراد استحالة قيام النسبة
بشيء نفسها فمسلم فلا يفيد وان اراد استحالة قيام صورتها فممنوع اذ لا خلاف في كون في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا اقرب
مما نقله الشارح رح بقوله وقد يقال الخ **قوله** لا الذي رح فانه اخص منها فيه بحث لان نفس الامر وان كان اعم من الخارج
الا ان الحكم المذكور ههنا هو ان السواد موصوف بالوجود في الخارج على ان في الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود
كما يدل عليه قوله وايضا لو صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج الخ ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج
فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وايضا فتدبر **قوله** لم يحكم على السواد اي لم يحكم به حتى يقال يلزم الكذب
وهو نفي الاولية ويقال يلزم من هذا ان لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعا فتامل **قوله** راجعة
الى نفي الوجود عن السواد فيه بحث لان الظاهر ان نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا يخفى انه يتوقف على تعقل
وقد اشرنا اليه فيما سبق ايضا **قوله** وما ذكرناه هو المذكور في المحصل وهو المناسب لقول المص ايضا وليس
في الذهن لما مر اذ لو ارجعت الضماير الى نفس النفي لاتجه ان يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود
في الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله او لا يكون اعني الموضوع في القضية المذكورة واما ثبوت الوجود
الذهني لنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يتبق فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله لما مر **قوله**
فان في المحصل الخ قيل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكر من الجوابين بقوله وجوابه وقد يجاب وليس
بشيء لان محصل الجوابين السابقين ان بطلان احد الشقين لا ينافي الترديد بينه وبين غيره بل انما ينافي تحقيق
المذكور في المحصل مبني على بطلان الشقين جميعا فالمقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المص واظهار المقصود

قوله لان لجزء البتية منه لا يعقل الخ يرد عليه ان هذا الكلام متأت في الثبات ايضا كقولنا الانسان رعاية مع انهم يتقولون
بها فينتقض دليلهم بها قوله فقد اعتبر بينهما موصوفية الخ قال الابهري لقائل ان يقول لا نم ان الحمل ههنا يقتضي الموصوفية والا
انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان لا يمكن الا يخبر والجواب ان ما ذكر نقض اجمالي لا يمنع لان المعلل بينه صحة
صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاكم بمغايرة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية
اخرى ويتسلسل فلم لم يتعرض له ههنا قلت لما سبق الاشارة الى هذا المحذور ولم يتعرض له واشار اليه محذورا اخر على ان تعيين
المغاير في المثال المذكور باعتبار ان الغرض فيه ان يكون الترديد بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته
وانتفائه في نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية واجاب الابهري
لا نم ان الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين يكون بينهما موصوفية اخرى ويتسلسل وانما يلزم ذلك ان لو كانت
محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان المراد مغايرة مفهوم الموصوف الذي اعتبر محمولا في المآل ولا شك انه اذا كان
مغايرا للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم موصوف بالموصوف بالسواد والكلام في الموصوف
الثاني كالكلام في الاول وهلم جرا ويتسلسل قطعا قوله لصدقها على المعدوم قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية
لان المراد بعدمية اللاموصوفية ان افرادها الصادقة هي عليها اعني اللاموصوفيات معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت
صدقها دائما على المعدوم بان يكون جميع الافراد الموصوفة بها معدومة وليس المراد ان تلك الطبيعة بنفسها عدمية
في الجملة حتى يثبت عدمية فرد من موصوفها ح ايضا عدمية صورة النفي مبنية على وجودية مدخول حرف النفي فالاستدلال
على وجوديته بعدميتها دور اللهم الا ان يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة بنفسها في الاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفية
بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا حتى يثبت ان لا يكون للجزء الثبوتي معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب في استلزام
عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتامل قوله ولا وجودية فان قلت لا يجتمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها
قلت لا نم بل هو هو هنا اول المسئلة قوله فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل
شيء من الموصوفات والصفات بالكنه وثبوت تعقل شيء من الماهيات بالكنه مم قوله فلما في موصوفيتها فان قلت
اتصافهما بالموصوفية بها ثابت على تقدير عدميتها ايضا اذ لا شك في عدم كونها نفس الموصوف والصفة ولا في
اتصاف الموجودات بالعدميات في نفس الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد الزم في بطلان النفس
كما اشار اليه فيما سبق فتامل قوله الواسطة ثابتة بينهما الخ لا يذهب عليك ان ثبوت الواسطة والاستدلال
عليه بدليلين كما هو الظاهر لغو اذ يكفي ان يقال اثبت قوم الواسطة ونفاها الاكثرون الخ قوله واذا ثبتها قوم
بلغوا الظاهر انه معطوف على قوله لما سيأتي فاذن هو دليل آخر على ثبوت الواسطة فلهذا ورد عليه بان كثرة القائلين
في العقليات لا يكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها بلغوا في الكثرة حدا يقوم الحجة
بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن المحسوس فني المعقول يكون شبهة لا اقل قوله بل ولا نفعه
اللازم الظاهر مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهي المخصوص فلهذا لم يرجع ضمير به الى مطلق البديهي واحتاج الى هذا

الترقي

21

ذات المعدوم

الترقي قوله ووقع ههنا كمحو لما سياق الجواب مبني على ان لا يلزم ثبوت الذات في نفس الامر يكون معدولة وقد سبق
الكلام فيه قوله على انه تركيب تقييدي وبكفيه الفرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت الذات في نفس الامر لان ما قيل من ان النسبة
التقييدية مشعرة بالخبرية وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار فمعناه ان فرضت فرضا
والا فلا قوله والا اقتضى مفهوم المعدوم الخ قيل قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر الخ موجبة سالبة المحمول لا تقتضي
وجود ذوات في نفس الامر وهذا انما يرد او اجعل هذا الا اقتضاء دليلا على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدي وليس
كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة المأخوذة في مفهوم المشتقات مطلقا تقييدية وليس المقصود من قوله لا ان
ذاتا الخ الا بيان ان المحذور من تصور المعدوم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان في الخارج ذاتا ثبت
له هذا المفهوم العدمي او ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتامل قوله وهو الثابت لكونه متميزا هذا انما يلائم مذهب
الفلاسفة واما الجواب عن المتكلمين النافين للوجود الذهني فهو منع اقتضاء التصور والتمييز الثبوت قوله ولا الى
نفيه الخ فيه بحث لان مفهوم المعدوم المطلق اذا لزم تميزه وثبوته في نفسه ولا شك في ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور وهو
ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بامر ثبوتي هو التميز وقد لزم اتصافه بامر ثبوتي آخر وكذا
الكلام اذا اجعل جوابا عن الوجه الثاني والجواب ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا يتصور شيء منهما
وان يكون مفهوم المعدوم المطلق مسلوبا عنه الوجود المطلق اذ هو فرضي كما قيل في مسئلة المجهول المطلق فلا محذور
قوله وليس في ذلك كون قسم الشيء قسيما له لان العدم الخاص ليس قسما من المعدوم المطلق المراد بالمعدوم في الذهن
والخارج اذ العدم موجود في الذهن ولان العدم ليس بمعدوم ولا لازم ثبوت الشيء لنفسه كما انه ليس بموجود ايضا ولا يلزم
ثبوت الواسطة لان العدم لا يقبل بهذه القسمة كما اشير اليه في التجريد قوله من حيث انه رفع للعدم المطلق اراد
بالعدم المطلق العدم الغير المضاف الى شيء مباين للعدم في الذهن والخارج اي عدم الوجود الذهني والخارجي كما ان
المراد بالمعدوم المطلق المعدوم فيهما والا لم يصح كون العدم الخاص قسما منه اذ لا يصدق عليه انه عدم الوجود المطلق
بل هو عدم العدم فان قلت قسم الشيء مباين له لا رافع وايضا رفع العدم وجود وهو لا يكون قسما من العدم بالبديهة
قلت الرافعية والمباينات بحسب الذات والقسمية والرفع بحسب المفهوم ثم رفع العدم مستلزم للوجود لا نفسه وامر
الشرح بكلام الشارح في بحث التقابل والاستلزام لا يقدح في القسمية قوله ولا الحكم بان الاثنين اي الالف
الفاسد وهو ان الاثنين وثالثا واما انا والاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران بحسب الذات فلا محذور فيه قوله
فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول اراد بالشق الاول ان يكون المتردد فيه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه ثم
ان كون ما ذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكن مراد المستدل بالنفسية والغيرية ما بحسب الخارج اما لو اريد ذلك لكان
جوابا عن ابطال النفسية ويكون المغاير والمطابق اذا والمتغاير مفهوما لكن قوله والالف هوية لا يخلو عن شائبة
اللغوية الا ان يحمل على دفع وهم فالاظهر ان يراد بالنفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بالغيرية ما بحسب مجموعهما لا بحسب
كل منهما فتدبر قوله على ما سيجيء من ان الماهيات ليست موجودة ولا معدومة قيل عليه معنى هذا الكلام ان احدهما

الماهية

ليس عينها ولا داخلا فيها لا انها في نفسها منفكة عن احديهما و ح فلم يظهر له فايدة كثيرة و الجواب ان له فايدة تامة وهي
دفع الدليل المذكور لان العدم اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستقم ان يقال اذا كان الوجود غير الماهية
يلزم قيام الموجود بالمعدوم انما يلزم اذا كان المعدوم نفسها او داخلا فيها و الا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها
اتصافها بنقيضه اعني العدم حال اتصافها به فتامل قوله بما مرّ في جواب الاستدلال على التوهم الذي ذكره هناك
و هو ان يرجع الضماير الى غير الوجود وقد بينا هناك عدم جواب آخر فتذكر قوله في هذا الشق ايضا اي كما
ان الاول جواب بعينه او كما ان الدليل الاول في الشق الثاني او هذا الشق من الوجه الثالث كما ان الشق الثاني المذكور
اولا منه قوله بل منها بالاوليات قد يمنع هذا الفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح النقل و قد اندفع بما ذكره في
تحقيق الحد المختار للعلوم التي هاهنا ايضا نعم لنا ان نقول فالجزم باطيب ايضا كذلك فلم يقولون بها قوله
اي تحرك ونشا و مدته في الاغلب الى ثمانية وعشرين وقيل الى خمسة وثلثين بدليل زيادة الجمال والقوة وعود اللطف
ان قط بعد العشرين وامامدة الكهولة وهي التي يكون النقصان فيها خفيا فهي من خمس وثلثين و قيل من اربعين
الى ستين ومدة الشيخوخة وهي التي يكون النقصان فيها ظاهرا من آخر الكهولة الى ما شاء الله تعالى وتفصيله مذكور
في موضعه قوله اما عند المتكلمين فلاستناد الكل الى القادر المختار قيل عليه التمسك بالاستناد الى القادر المختار
غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان عادة الله تعالى في خلق الانسان ذلك التدريج و قد قال عز من قائل ولن تجد
لسنة الله تبديلا واجيب بان هذا الدليل نقلي قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة فلا يفيد القطع بالتدريج في الخلق لانه
يمكن الاضمار بان يقال التقدير ولن تجد لسنة الله تبديلا الا اذا اراد تبديله بخرق عادة قوله فاقتضي ذلك
الشكل الغريب ذلك الامر العجيب اي بواسطة استعداد مخصوص حدث في المادة بسببه قوله بان ابني هذا الشيخ
جبرئيل قيل المناسب ان يسقط لفظ هذا و يقال انا اجزم بان ابني اي من حكم بكونه ابني و وصف ببنوتي وولدي
و هو على صورته وصفته الآن ليس بجبرئيل حتى لا يكون الغفلة من الشيخ اذ هم قائلون بالشيخ وكون الغفلة
منها يقتضي القدح فيها ايضا قوله وكان اخرى دوي كدوي الذباب فيه بحث لان المستفاد من هذا النقل ان
جبرئيل ع كان له دوي كدوي الذباب و هذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز اهل الملة كون الذبابة
التي نراها جبرئيل ع وليس الكلام في التجويز في نفس الامر بل في الاستدلال عليه بهذا المنقول تدبر قوله لانا
نقول لا نم امكان فرض الخلو اذ قد لا نشعر ببعض قيل عليه امكان الخلو انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل
فالدليل لا يطابق الدعوى واجيب تارة بان لفظ الامكان في المدعي مقحم واخرى بارادة الامكان في الدليل
ايضا اي قد لا يمكن الشعور و قيل ليس المراد منع امكان فرض منع الامكان العقلي الصرف بل المراد منع جواز
الفرض الفعلي الذي ادعاه المعترض اعني الامكان الوقوعي كما اشار اليه الشارح بقوله فكيف نفرض الخلو حيث
لم نعقل فكيف يمكن الفرض والمص بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للامكان وان اثبت
فاجعل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لا نم فرض الخلو الممكن اي

قيل لم عطف الزرع على الطفلية مع ان الطفل ايضا زرع اجيب بانه لتبين ذلك لا تساوي الطفل عنه

فاخذ من عليها من العقيل الفعال وكمال الامر العجيب ... جمهور الحكماء فاسناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية ليس اسناد الى السبب ... على عندهم منه

اي تحققه الا ان التوصيف بالامكان ح لا فايدة له بهذا او قد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من ذلك القبيل اي لا نم امكان
الخلو المفروض وانت خبير بان هذا مع عدم نفعه في دفع اصل الاعتراض لا يرتبط به قوله اذ قد لا نشعر ببعض لان عدم
الشعور لا يقدح في نفس امكان الخلو المفروض وايضا قوله ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر لا يلائم
كما لا يخفى على المتامل قوله ولئن سلم اه وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالي و تحققه قوله اي جميع القضايا البديهية التقييد
بالبديهية مسلم بجواز ان يكون الجزم في بعض البديهيات لمزاج او عادة مع ان المراد بالبديهي هو الاولي اللهم الا ان يكون
مبنيا على التنزل او يقال سلب الدلالة على جواز الايجاب الكلي لا ينافي سلب الدلالة على جواز الايجاب الجزئي حتى يرد الاعتراض
نعم نعرض للاول فيكون ردا للمدعي لظهور مرجي و لظهور ان المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها وح لا تخدع
فتامل قوله ليس مما للامزجة او العادات اه لهم ان يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى البداهة في عدم
المدخلية للمزاج او العادة و لظهور ان هذا وساير ما ذكر من قبل في اثبات كون البديهيات موثوقا بها انما ينهض على من يعترف
بمعلومية المقدمات البديهية او المنتهية اليها المذكورة في صدد الاثبات لا على من انكرها و قد سبق الاشارة الى مثله في
الاستدلال على ان الكل ليس بنظري قوله وما هو الا للجزم بمقدماتها الواو في قوله وما هو حالية و الجملة قيد لقوله
محصول الكلام انه قد يتعارض قاطعان فيجب ان يحكم بالقدح بهذا السبب وليس المراد ان الحكم في جميع مواضع التعارض
كذلك ثم المراد من القدح ان يقال لانه اذا انتفى الجزم باحد من ذينك الدليلين مع قطع النظر عن الآخر المعارض و بهذا ظهر
الوجود فمع هذا التقرير لا يرد منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح والجزم بالمقدمات كما ظن ثم المراد بالقدح ان يقال
لا نسلم الكلام و ايضا جواز كون الجزم لعدم الاطلاع على اسباب القدح لا للجزم بالمقدمات لان القدح بهذا الطريق لا يقتضي
الاطلاع على اسبابه فان المنع لا يقتضي السند قوله والجواب بعد تسليم كون مقدماته اه فيه بحث اما اولا فلان هذا
التسليم لا يفيد عدمه فان طلاع لطفه في الجزم بالبديهة بصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها
سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الامر او نظرية و اما ثانيا فلان الكلام في لزوم الحاصل و عدم التجويز بسبب عدم
الجزم بالاولي فان سبب الجزم انتفاء الغلط و ما لم يمنع بداهة هذا الجزم لطاصل فكيف يتحقق ترتيب الجواب بعد تسليم
بداهة مقدمات الدليل فتامل قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات قيل عليه احتمال عدم تجريد الطرفين
عما هو حقه قائم في كل بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل ح فلا وثوق بشيء منها ورد بان الكلام فيما حصل التجريد
عما هو حقه و علم ذلك قوله و لذلك ينقل المذاهب اه الظاهر ان مراد المص بنقل المذهب العدول منه الى
آخر كما يقال في العرف فلان نقل مذهبه و هذا في الفروع اكثر من ان يحصى وفي العقايد كما عدل ابو الحسن من مذهب
الطبايع واعتزل عن مجلسه و هذا المعنى اقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى على المنصف قوله السادسة ان في ظلل
الاقرب ان يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة والفرق ظاهر فتامل قوله اي ما ذكر اشارة الى وجه
افراد الضمير مع ان المرجع مثنى قوله بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة لان المراد بالحسن في محل النزاع
كونه مناطا للثواب و بالقبح كونه مناطا للعقاب لا معنى الملايمة والمنافرة والعقل لا مدخل له في الثواب

بمذهب

والعقاب وسمي التوصيل في الالهيات قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي فيه بحث اما اولا فلان مدعي البداهة
هو ابو الحسين البصري وهو لا يقول بكون العبد موجدا لافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء البداهة في ذلك
بل القائل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البداهة فيه كل ذلك مذكور في المواقف الخمس واما ثانيا فلان العلامة
يوافقون ابا الحسين في مذهبه كما صرح به في الالهيات فكيف عدوا ههنا من النهين له وكلجواب ان ما ذكره ههنا مبني على ظاهر
ما نقل من ابي الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال العبد نسبا للامر على سائر المعتزلة كيلا نطعنوا برجوعه عن مذهبهم
كما اشار اليه في الالهيات وان مدعي البداهة غيره وانه لم يذكر في هذا الكتاب والله اعلم قوله اي قابلا لاشارة الى ان المعارضة
ليست على ظاهرها لانها اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم ومدعي الخصم ان الحكم ضروري وبهذا المعنى قوله فيما
بعد ويعارضونهم فلا تغفل قوله ومع هذا الاسناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار اشارة الى ان
المقصود ههنا نفي الاستقلال للعبد في فعله الاختياري وهو الثابت بما ذكر لان المرجح لو كان ارادة العبد لا يتسلسل الدفع
التسلسل بل يستند الى الله تعالى فينتفي استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست مؤثرة اصلا فهو بحث آخر عليه دليل آخر
ثم الشيء المذكور غير قائمة في الارادة القديمة لان استنادها الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا تحتاج الى ارادة
اخرى وسمي تمام الكلام في موضوعات الله تعالى قوله او في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة هذا اذا كان المرئي
بالمرآة ماله الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلا واما اذا كان نفس الصورة المنطبقة فيها المقابلة للرائي
حقيقة كما قيل فلا حاجة الى التفصيل المذكور وذكر الابهري ان ما هو في حكم المقابل هو الاعراض وان لم تكن
مقابلة للرائي لانهم عنوا بالمقابل المحاذي القائم بنفسه الا انها في حكم محالها ولا يخفى انه تعسف قوله اي باعادة
المعدوم واما بنفي الامثال المشهور من مذهب المنكرين لبقاء الاعراض هو القول بتجددها بتجدد الامثال
واما القول بتجددها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان الوجودان يستمر في كل آن لا يكون من قبيل
اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن ثم عدم في آن ثان ثم وجد في آن اخر ثالث وهكذا ابدا
آنات الوجود آنات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم في آن ووجد في آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء او
ويمكن ان يقال لما ارتسم في الحس في آن الوجود بقي صورته في آن عدمه بحيث انه لم يزل قوله اي انتهاء الكل
واحد انما قرر بهذا ليصح جواز انتهائه الى الخلاء اذ لو اريد مجموع الاجسام لا يكون للانتهاء الى الملاء معنى وههنا
بحث وهو انه سيجيء في بحث المكان ان الخلاء الذي يثبته المتكلمون وينكره الحكماء ان يكون الجسمان بحيث لا
يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث
لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنى البعد الموجود يثبته بعض الحكماء فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم
من لا يجوزه واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه والنزاع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفي يثبته الوهم
وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي اوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه اولا الى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر
فان آخر الاجسام وهو المحدد مثلا ليس منتهيا الى شيء منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم واللاشيء

المحقق

المحقق فلا يصح القول بانكار الحكماء له لان ما وراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس له
كثير معنى ههنا ويمكن ان يقال مدار انكار الحكماء هو اعتقاد المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فان الفلاسفة ينكرون هذا
الامكان فيما وراء المحدد ولذا حكموا بعدم قبول محدب الفلك الاطلس للخرق وقد اشار اليه الامام الفاضل المحقق
في اواخر موقف الجواهر وسنذكر في بحث المكان ان شاء الله تعالى قوله الى المرجح اي لمرجح خارجي وهو الذي يسمونه
بالداعي قبيل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية اعني علمه تعالى بالكل من حيث هو كل وبما يجب ان يكون عليه الكل
حتى يكون على ابلغ النظام منبعا لفيضان الموجودات والخيرات من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم
الشعر الطهم الداعي فلا معنى لاسناد تلك العناية اليهم قوله قال في النهاية المقصود من نقل كلامهما هو الاشارة
الى وجه حمل كلام المص على ما حمله عليه قوله فانها الانسان بالحقيقة واما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا
الهيكل المحسوس وقد يقال مدرك اللذة والالم عند الحكماء ايضا هو الانسان بواسطة الآلة وهو قوي بالطبع
والاطلاق على هذا في الادراك بلا واسطة امر خارج فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه قوله يمتنع الفعل اي الاختياري
او مطلق الفعل قد يصدر عن النائم اتفاقا قوله في شبه السوفسطائية وهم منكرون للبديهيات وللحسيات ايضا فلو كان
المدعي في القضايا المذكورة هو الاولية لم يقد القدح في الحسيات قوله اي عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة او
قبل هذا الجواب يصلح ان يكون جوابا للشبهة الثالثة بان يقال الوهم بسبب الالف والعادات اوجب الجزم في
بعض القضايا وللرابعة بان يقال انما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية فيرى في بادي الرأي انهما
قطعيان وللخامسة بان نقول ان الجزم بمقدمة وبطلانها ثانيا انما كان بسبب الوهم لا العقل فظن انه بديهي ببداهة العقل
وليس كذلك ولذلك ظهر خطاؤه وللسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جوابا للشبهة السادسة
قوله اي يلزم الدور وجه التفسير هو الاشارة الى ان الفعل اعني يدور مستعمل في مصدره بالتاويل المشهور فالتركيب
من قبيل تسمع بالمعيدي خير من ان تراه قوله وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه لزوم
توقف الشيء على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهي على ثبوت البديهي وان تغاير البديهيات ثم ان ما ذكره من التفصيل
بناء على ما هو الحق من ان الدور يغاير توقف الشيء على نفسه وان استلزمه لكن اطلاق الدور عليه ايضا شايع ولو
مجازا فلتعميم الدور اياه ولو بنوع المجاز وجه ولك ان تقول صيغة الدور مجروح بها سواء كان الجواب بمقدمات
نظرية او بديهية اما على الاول فظ واما على الثاني فلان البديهيات في توقف على الدلائل المذكورة في موضع الجواب
والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على نفس المقدمات لتوقف الكل على الجزء فيتحقق الدور
اللهم الا ان يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفا لا بالواسطة بل بالذات قوله ولا طريق الى العلم
بخيرهما قيل الالهام والتعليم بل التصفية ايضا طرق له مع انها غير ملغاة ورد بان المراد لا طريق مقدورا وفيه
ان التصفية ايضا ليست طريقا مقدورا مع انهم اثبتوها طريقا فالاولى ان يقال انهم يمنعون كون الامور المذكورة
طرقا للعلم ولا يستبعد منهم ذلك قوله وشاك في اني شاك قيل فيلزم التسلسل في الشكوك واجيب بانهم شاكون

اللهم الا ان يقال العلم المذكور مخصوص بالنفع الذي هو نفس الداعي وهو مخالف لما سيأتي في بحث الارادة من الالهيات منه

واما ما يقال اللذة والالم ادراك الحق والقول بالمحلية على مذهب المتكلمين بالصورة فلا يلائم المتكلمين فلعله اراد ان الخلاف في ان العالم محل بتقدم وان فسر بانضمام الحقيقية المستقرة للاضافة او بنفسها منه

في لزوم الشك وبطلانه فلا يمكن الزامهم على انه شك في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار **قوله**
وبالجملة مامن قضية بديهية الخ هذا ابدل على ان انكارهم لا يقتصر على حقايق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه
يشعر بذلك وبهذا يتم الزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لان الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود للعلم
عندكم ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يحصل الجزم منكري اجلى البديهيات بمثل هذا الامر الخفي **قوله** ويرد عليهم
انكم الخ وايضا يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع انه تطرق لطرق العلم تامة على زعمكم الباطل **قوله** وهم قائلون
بان حقايق الاشياء الخ بل يلزمهم التناقض لزومه للعنادية لان اعتقاد تبعية حقايق الاشياء للاعتقاد حقيقة ثابتة
في نفس الامر او لو قالوا بتبعيته لاعتقاد آخر ننقل الكلام اليه فيلزم لما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع
لاعتقاد آخر او التسلسل في الاعتقادات ولهم ان يمنعوا لزوم الشك الباطل لانه يمكن ملاحظة معتقدات غير متناهية الخ
مجملا فلا محذور فتامل فان قلت هم اعترفوا بحقيقة النفع حيث قالوا ليس في نفس الامر شيء محقق اي ثابت متقرر
لا يقبل التبدل فجاء التناقض قلت هذا ايضا تابع للاعتقاد عندهم **قوله** او يعترفوا بالالم وهو من الحسيات قيل الحق
انه ضعيف لانهم يعترفون باحساسهم الالم لكنهم يجوزون ان يكون خطأ كما في ساير الاغلاط الحسية والجواب ان المراد
او يعترفوا بالالم حقيقة فاذا لم يعترفوا بحقيقة الالم وجوزوا ان يكون احساسهم به خطأ يتركون في النار فيحصل
المقصود وهو اضمحلال تأثير فتنهم باعترافهم وبالجملة ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل اعترافهم بكون الالم
مثلا امرا حقيقيا او اعترافهم فيحصل المقصود **قوله** الذي هو اثبات العقايد الدينية هذا التفسير بما ذهب اليه المص
من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية ولذا قدمه على القول الثاني الذي هو المنسوب
لكمال موضوعه ذات الله تعالى على ما سبق التفصيل **قوله** وزاد عليه المص فقال الخ الزايد اصالة على ما ذكره الآمدي
هو التوزيع المذكور لا قوله ولا يطلبه عاقل لان الامتناع الذي ذكره الآمدي يؤول اليه **قوله** فاذن المطلوب
بالفكر ما يعلم مطابقته للواقع اي الذي يطلبه المفكر بنظره ان يحصل له في المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة
له لا ان المط به ما يعلم مطابقته للواقع بالفعل فان المطلوب الفكري ليس بحاصل حال الطلب فضلا عن
ان يعلم مطابقته وبهذا اندفع ما يقال قد يكتفي باعتقاد والمطابقة تقليدا او بناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون
المط علما على انها فرضان فيستوفيان ايضا وعن كون المطلوب غلبة الظن لان ما يحكم بمطابقته لا يكون ظنا
هذا او قد يقال المطلوب ما يكون مطابقا لا ما يعلم مطابقته فلا يلزم ان يكون علما فتامل **قوله** ويكفي
ان يقال قد يكتفي الخ قيل طلب الظن من حيث هو ظن اي اعتقاد راجح عين طلب مظنون المطابقة فليس ما ذكره
الشارح امرا غير ما ذكره المص في المآل وانت خبير بان قول المص من غير ملاحظة المطابقة يقيد المغايرة اللهم
الا ان يقال الجواب الذي ذكره المص جواب عن لزوم طلب الظن او الجهل ولذا قال من غير ملاحظة المطابقة و
عدمها يعني علمها والاظهر ملاحظة اصل المطابقة ولو ظنا مما لا بد منها في الظن ظاهرا فح يتجه الجواب في المآل
نعم فيه بحث وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته كان علما وان علم عدم مطابقته كان جهلا وان ظن

ينقل

ينقل الكلام اليه حتى ينتهي ويمكن ان يقال الظنون التي تكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة التصورية فينقطع
بانقطاعها **قوله** التي في الظن قيل الاولى ان يقول او غلبة الاعتقاد التي هي الظن ليشعر بان الاضافة بيانية
وانت خبير بان الظن هو الاعتقاد الغالب لا نفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال السابق بان المراد
بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه **قوله** وفايدة العدول هي التنبيه الى لا يخفى ان كون الرجحان الخ
ماخوذا في ماهية الظن امر مشهور فالتنبيه عليه بعبارة ظاهرة في خلافه مما يأباه مقام التعريف فالاولى تركه
قوله فخرج ما يطلب به الظن مطلقا قيل مراد المجيب منع لزوم الجامعية في الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب
كون الرسم جامعة بينة شاملة **قوله** ولان هذه الحصة غير شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل
ان يكون الفكر بحيث يطلب به وذلك بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادي مطلوب فالفكر الذي يطلب
به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته كذا في شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعرف واجب الصدق على كل
افراد المعرف بخصوصه وجزء الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به العلم والكتاب القطعي
الدلالة لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به الظن واما قوله وذلك بان يكون حركة في المعقولات الخ
ففيه انه تعريف آخر للنظر فهو بمنزلة تعريف الحيوان بما من شانه ان ينطق لشموله من حيث انه جسم حساس الخ
جميع افراده ويمكن ان يجاب عنه بان غرض القائل حمل كلامه ما من شانه ان يطلب به كذا انما معناه ان من شانه
ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته وهي انه حركة في المعقولات لتحصيل مبادي مطلوب وهذا صادق على كل فرد من
افراده كما يصدق المحتمل للصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ونظايره مما علم قطعا وقوع احد
طرفيه لكن عدم تأتي مثل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان بما ذكر محل بحث اللهم الا ان يلتزم صحته على هذا
الوجه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه اخراج للتعريف عن المتبادر يعني الثاني او غلبة ظن يكون مستدركا لانه
لا يعتد بها و الحمل على التخيير في التعبير مدفوع في مقام التعريف فتامل **قوله** الذي ذكره القاضي في تحديد النظر
المراد بالتحديد في اصطلاح اكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وههنا كذلك فلا يتأتى اطلاق التحديد
كونه رسما **قوله** والانقسام اليهما خاصة قيل هو تعريف بالاخص اذ لا يصدق على شيء من الافراد التي
يطلب بها احدهما فقط وبالجملة المعرف يجب ان يصدق على كل افراد المعرف ولا كذلك الانقسام وان اريد
به التقسيم واجيب بان المعرف احدهما المساوي لكن يرد عليه انه تعريف بالاخفى لان معرفة الداير بين الامرين
يتوقف على معرفة الامرين المخصوصين اللذين كل منهما اخفى واجيب بان كونه اخفى باعتبار كنهه لا التميز في
الجملة المعتبر ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشيء باقسامه وقد يجاب بان القسم ذات الامرين والمعرف هو
المفهوم **قوله** ثم هو من الحدود لا يخفى انه التقسيم المحدود الى الفرق ان الداخل المشتمل على امر شامل فذ التقسيم
المحدود كان يقال الجسم ما تركب من جوهرين او اكثر بخلاف ان يقال ما تركب من جوهرين او ماله طول
وعرض وعمق فانه تقسيم للحد وما نحن فيه من الاول لان المطلب شيئا **قوله** فلا يكون منافيا لشموله

ربهذا المعنى للمعقولات والمتخيلات فلا يرد ما ذكر في شرح المقاصد **قوله** فهو جنس للمنظر والباقية فصل فقد سبق الكاتب في
لا ان القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا وما به الامتياز فصلا والطلاق الطبيعي الفصل على الفكر بالمعنى المتعارف
بين المتاخرين كما دل عليه السياق واما اطلاق الفصل على الباقية فلكونه في اصطلاح القدماء وعلى هذا لا ينافي اطلاق الطبيعي
والفصل ههنا تعرفه فيما سبق يكون هذا التعريف رسميا كما سبق لان المركب من الطبيعي والخاصة رسم كما سيأتي الا
ان في قوله والفصل تحصيلها لبعض نبوة عن هذا التوجيه الا ان يحمل قوله ويميز ما على ما نقف بياله **قوله** بل ربما اوهم
شموله لغير النظر كالطيرة والقوة العاقلة ونفس الدليل وغيرها واي قال اوهم لا وجه لحمل الباء على السببية وحمل
السبب على الترتيب اما زوج غير الدليل فظ واما زوجه فلان الطلب بواسطة النظر الواقع فيه **قوله** لجميع اقسامه
من الصحيح اه لان الطلب لا يستدعي حصول المطلوب ولا يستلزمه فان قلت تخرج عن هذا التعريف ما مقدماته مجهولة
جهلا مركبا وتعميم الظن اياه على ما سيشير اليه الشارح في التعريف الثاني يأباه عبارة الغلبة ههنا لا يقال في الطرح غلبته
ظن لانا نقول لا نسلم يلزم لهذا مستند الى قوله علم قلت لا اخرج لان الفكر والحركة الواقعة في المجهولات لتوقف طلب العلم
او الظن لا الجهل لان طلب الجهل يمتنع لسيما من العاقل **قوله** لا يشيع عليه الا ان كان العبارة الثانية بالعين المهملة
فالاولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء على الحذف ولا مجاز وان كانت بالعين المعجمة بمعنى الغلة وهي حرارة
العطش فالاولى تحتمل ان تكون كما ذكر ويحتمل ان تكون بالسين المهملة والقاف من السقي وعلى الوجهين ففيه
حذف المضاف اي ذا غليل او الايقاع المجازي **قوله** يكون بينهما ترتيب قد يمتنع بعد تسليم الاحتياج الى جزئية الترتيبية
بل الى نفسها ايضا وجوب الترتيب بينهما وبينها بل هو من المواضع التي يوجد فيها التركيب والتاليف بدون الترتيب
قوله واما الثاني فلعدم الانحصار وايضا الوصف العام لا يجوز اعتباره في موضوع الفصل قطعا والا لم يكن فصلا
ولو اريد بالشيء ذاته لزم انقلاب مادة الامكان الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة
لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري لا يقال المعتبر حال الحمل هو الموضوع وفي حال التحديد هو الذات فيندفع المحذور لانا
نقول الكلام في الامر الذي اعتبره الواضع في موضوع المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حال الحمل وضعا وفي حال
التعريف وضعا اخر فيقال اذا اريد بالمشتق المشتق حقيقة او حكما كما ذكر واقع الخبر والحال كان صحيحا وفيه نظر لان
هذا التجاوز اذ الزم تاويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه فيهما وهذا اول المسئلة اللهم الا ان يقع الكلام
على انه لجواز تصحيح حمل المعرف فيراعى الموافقة ونحو لا علم وان لم يكن حكم بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه **قوله**
فيكون هناك حركة واحدة قيل بل ولا حاجة اليها ايضا لجواز ان ينتقل الذهن من المطلوب الى المبادي وفيه
ثم ينتقل منه كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك اصلا ولك ان تنقل الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق
التعريف على هذه الصورة **قوله** مزيد مدخل اذ لا صورة فيه والكثر ما يستعمل ... العذاة تحصيلها **قوله** والاولى
تقييد الظن بالمطابقة لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر بان تكون تلك الامور المظنونة صادقة فيها
والمطلوب بان تكون مناسبة له والا فالصادق في نفس الامر الغير المناسب للمطلوب لا يخرج باعتبار قيد المطابقة

وكان قوله يميزه عن سائر الحركات التخيلية بعد قوله فصل اشارة الى هذا المعنى والا فمعنى الفصل امر معروف وكذا المحترز عنه ههنا ظاهر من السياق لا يحتاج الى البيان منه

قال الآمدي في الاحكام احترز بقوله يطلب به عن الحيوة وسائر الصفات المشروطة بالحيوة فانها لا يطلب بها ذلك وان كان من قامت به يطلبه عنه

مع انه فاسد لكونه الى دفع كما سيأتي **قوله** ووجب ايضا ان يوضع فيه بحث لان الموضوع منه وجوب اعتبار الامرين
مع ان الامر الثاني مغني عن الاول اذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدي كما سيصرح في المقصد الذي يليه ويمكن ان يقال
النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدي نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا مبني عليه واما ما سيذكره من ان
النظر الصحيح هو الذي يؤدي الى المطلوب والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذي يؤدي لنوعه فلا مخالفة
فلا محذور وبقي فيه بحث اخر وهو ان وجوب القيد الثاني انما يرد اذا كان المراد من قوله للتأدي ليتأدى او ليحصل
التأدي اما لو كان المراد التعليل بمعنى تكون تلك الامور مؤدية الى المطلوب فلا يرد الا ان يقال المعنى الاول هو
المتبادر من عبارة التعريف فليتامل **قوله** كذلك يطلق على ما يقابل الاثبات اي في وجه الشك والوهم اذ لا يطلق
النظر على ترتيب الامور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر
وان كان المعنى الآخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا ضير في استعماله في التعريف
قوله ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره اي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف يصدق على ملاحظة
احدى مقدمتي الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا ليس لتحصيل المطلوب منها بل
لينضم اليه الكبرى ويحصل المطلوب من المجموع وقد نوقش في التعريف المذكور بان التعقل مشترك وبانه يختص
بالحركة الاولى والفكر مجموع الحركتين وبان الملاحظة بعد وجدان المبادي المناسبة لتحصيل ما هو انسب منها عند
عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس من النظر وايضا خروج الحدس منه غير ظاهر ولا يخفى اندفاع الثاني
من التامل في الشارح فتامل **قوله** ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فيه بحث وهو ان تحقيقه ههنا يدل على
ان لكل مطلوب وجهان فيثبت ثلثة اشياء وقد نفاه في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام العلم ويمكن ان
يجاب بان منتهى الحركة الثانية نفس الوجه المجهول الذي يشعر به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم
يقل بالوجه الاكمل فلا تثليث حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به فتدبر ~~قوله~~ واعلم ان اعتبار مبدأ الحركة
الاولى المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل يوهم ما نقل عن شارح
المقاصد في اثناء تقرير الوجه الاول من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان
سوق كلامه على الغالب فتدبر **قوله** من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية قيل عليه الحركة الفكرية انما هي في
المعقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية واجيب بان المراد الحركة في تعقلات المعقولات وهي
الصور الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل
تسمية المتبوع باسم التابع لاتحادهما بحسب الذات كما يطلقون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر واعلم ان في كون
هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيف اشكالا لا نذكره الان العزم في مباحث الاين على راي الفلاسفة فليطلب
هناك **قوله** لازم للحركة الثانية اللزوم بحسب الوجود مسلم لكنه لا يرد بغير مجوز لمن عرف الفكر بقوله بانه
نقل الترتيب لا باعتبار انه لازمه **قوله** وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل مراده ان ادعي بالمعقولات

هو البادي واما او المص بها هو المطالب لان الكلام بهناك مسوق على انتفاء الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلاف
بهنا فالمتوجه اليه والمحدق لخوه متغايران فيما ذكره الشارح بهنا بخلاف فيما نقله عن الابهري وقد يقال كما ان
المادراك يدل على ان التحديق ايضا لخو المط وبهذا التوجه بانحو المبادي وبهذا هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه
والتحديق العقلي لخوه لا يخلو عن خفاء بهذا وكان الامر بالتامل اشارة الى ان ما دل عليه كلام المحشي من ان التعبير بالتحديق
عن الغفلات لمن لا يرى النظر الكاسب للمجهولات من المعلومات ليس بمتطوع به لجواز ان يكون توضيحا باللازم
لكن الكلام في مجهوليه بهذا اللازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين **قوله** صحيح يؤدي الى المط
اي يؤدي نوعه فلا يرد تعريف الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ونحو ذلك
المادة على الاستغراق الكلي لا ينفع لتحققه في خصوص المثال المذكور ونظايره كما لا يخفى ثم المط هو الاعتقاد المطابق
علما او ظنا **قوله** ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم عبارة المتن هكذا ولما
كان المختار انه ترتيب العلوم وزاد الشارح قوله مذهب اهل التعليم اشارة الى دفع ما يتوهم من ظاهر عبارته من ابتناء
انتفاء النظر الى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي اشار اليه هو ان
ليس مراده حصر الانقسام المذكور مبتنيا على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على تفسيره بما الفضول بالاكتساب
بل مراده ان المختار عند المتأخرين لما كان مذهب اهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى
النظر مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح المقصود لا يبالي بما في العبارة
من ادنى مسامحة واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة
مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة
لذلك الموصل والهيئة المخصوصة صورة له وقد يقال فان الى النظر بهذه الملابسة بهذا معنى كلام المحشي ان الكلام
ترتيب مادة وصورة والا فتلك العلوم وتلك الهيئة خارجان عن الفكر قطعا وبهذا ظهر وجه ما يقال ان العلوم
التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المرتبة عليه بمنزلة الصورة واما ما ذكره الشارح في حواشي
المطالع وحاشية الصغرى توجيها لذلك القول ان الفكر عرض لا مادة له ولا صورة ففيه بحث لان المنفي من
اطلاقاتهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجوهر والاعراض
كما سيأتي ان شاء الله تعالى **قوله** وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما اي صادقة في نفس الامر اما حال كونها
مقطوعة او مظنونة او مسلمة لا ان يكون صدقها بحسب هذه الامور والا لم يتحقق الصحة ويدل عليه ايضا
قوله فيما سبق والاوجب تقييد الظن بالمطابقة فتامل **قوله** ولا يجامع لا بان تجتمع في شيء ولا بان يتصف
النظر بها بيان كما صرح به في ابكار الافكار **قوله** بخلاف الاختلاف بحسب الصورة ان قلت لم لا يجري فيه اختلاف
بحسبها ايضا بان يقدم الاعم او يأخر قلت تأخير الاعم وان جاز في التعريف لكن المستحسن تقديمه قطعا فلا
اختلاف بحسبها في التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق **قوله** صنو لا يوضع للنظر حقيقة

على المعتبر في المعرف هو الاجتماع فقط دون كونه مرتبا على

قيل بنت بل المشهور اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقها عليها حقيقة وانت خبير بان ذلك الاطلاق
مجازي عند المتكلمين والكلام في اتصاف النظر الصحيح بها حقيقة نعم يمكن ان يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه موديا الى
المطلوب سريعا او ادائه بطيئا وان كان استنادهما من مادة البيان وصورته او يقال المراد بجلاء النظر كون مقدماته
جلية وبهذا الكون النظر المخصوص صفة لهذا النظر حقيقة وكذا الكلام في الخفاء والنقل الصريح من ارباب هذه الصناعة
بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا نظر جلي وذا خفي شايع والاصل في الكلام حقيقة فيحمل مرادهم على هذا **قوله**
المشتمل على شرايطه فانه اشار الى انه ليس المراد بالصحيح بهنا ما مر وهو الذي يؤدي الى المطلوب لان القول بان النظر
المؤدي الى المطلوب يؤدي اليه لغو ولا يتطرق اليه نزاع الاتباع وقيل لكن يمكن ان يحمل عليه ايضا بناء على ان المطلوب
الذي اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح اعم من العلم والظن والتنازع فيه بهنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه
لا يستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد عرفت ان الاول هو المراد في التعريف فلا لغو اصلا **قوله** قد يفيد العلم التقدير
باحتمال هذه العبارة للايجاب الكلي بالعناية بان يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيرها مما يكون
صحيحا منه في القطعيات يفيد وكلما في المتقدمات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشيء لان اقصى ما ثبت بالبيان المذكور
ان لا يكون هذا الكلام من الامام منافيا لادعائه الايجاب الكلي ولا كلام فيه وانما الكلام في حمله على الايجاب الكلي ولا احتمال
في هذه العبارة لذلك اصلا **قوله** لم يتيسر لنا هذا المقصود فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس
بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فكل نظر صحيح مقرون بشرايطه يكون مفيدا تيسر لنا المقصود لا يقال هذا تمثيل
وانه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كان العلة مشتركة قطعية وبهنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل
يرجع الى القياس كما ستذكره في بحث اصول القياس فيكون المدعى المثبت فيه ايضا كليا وكلامه فيما اذا كان المدعى المثبت
جزئيا ليس الا كما دل عليه عبارته **قوله** في القطعيات اراد بها القطع مع اليقين فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الاعم
المتناول للجهل المركب والاولى ان يصحح الكلية كما لا يخفى فانه في شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطع استغناء عنه بذكر النظر
الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث لان النظر في
الظنيات الصادقة لتحصيل الظن نظر صحيح ولا يفيد العلم فالاحتياج الى القيد المذكور ثابت البتة **قوله** لا يعقبه
ضد للعلم قيل هذا القيد انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا اختص بالتصديقات واما في التصورات فلا لعدم احتمال
تنافيها للاضداد عقيب التمام قبل حصول المطلوب فتامل **قوله** اي ضد له فلا يرد ان الموت عدمي فكيف يكون
ضدا للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبني على مذهب من يقول ان الموت وجودي لا يقال
الموت ليس ضدا للعلم لان المنافي لو اجتماعهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحيوة بالموت لانا نقول
لو صح هذا لامتنع التضاد مطلقا اذ ما من شيئين يتصور بينهما تضاد الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما
بل لفوات شرط احدهما وهو خلاف الاجماع **قوله** في نهاية العقول الخ قيل فائدة نقل هذا الكلام تقوية لجواب
المذكور ببيان ان الامام ايضا صرح بالانظار التصديقية والتنبيه على انه كما صرح بالكلية صرح بالجزئية ايضا ثم ان

مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البديهة لا مجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولا شك ان كل عاقل يعلم
ببداهة العقل او الاشتراط تخيص بصور الموضوع اعني النظر على ما هو مناط الحكم قرينة على ذلك ايضا **قوله** فانا نجزم بالنظر
اي بمعرفته مع النظر **قوله** ثم قال المنكرون له قيل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها ويمكن ان يقال
انهم يدعون الظن في انه يفيد الظن كما يشير اليه الشارح في ثاني تنبيه السفينة على انه لا فائدة في افادة الظن بين العقلاء
فتامل **قوله** للنظر بالنظر اي لافادة النظر بافادة النظر **قوله** المدعى عندنا اه لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب
من التعسف لان سياق الكلام في ابطال الافكار بل ههنا ايضا حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون بكون النظر
مفيدا للعلم يدل على ان الشبه لمنكري نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة تنفي المعلومية هو انه لو افاد
العلم افاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
قوله منهم الامام الرازي انه ضروري اه قيل عليه لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول ونظري في باقي
الاشكال فكيف يصح اختياره انه ضروري مطلق على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين
واجيب بان الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل فقط انما هو في الخصوصيات **قوله**
وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب الطبيعة ان المذكورات للتعليل لا للتقييد فلا ينافيان التناقض **قوله** فنقول
النتيجة في كل نظر قياسه اه فان قلت معنى قولنا النظر الصحيح يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر
الصحيح للعلم كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة
والنزاع وبالجملة لا عنوان العلمية يلاحظ ههنا في جانب اللازم ولا عنوان النظرية فقط في جانب الملزوم فلا اشكال فتامل
بقي ههنا مناقشة وهي ان الاستقراء والتمثيل ايضا ان تحقق فيهما معلومية صحة المادة والصورة فلا حاجة لتقييد النظر بالقياس
والا لم يحتج الى هذا التقييد فتامل **قوله** وبالجملة ههنا قضيتان بديهيتان قيل دعوى بداهتهما ينافي التعليل في الصغرى
والكبرى اللهم الا ان يقال ما ذكر تنبيه فان قلت قوله في التحرير الاول واما الكبرى فبداهته لا شبهة فيه يدل على نظرية الصغرى
قلت بل اراد به ان الكبرى بديهية لا يحتاج الى التنبيه كما دل عليه قوله لا شبهة فيه ويمكن ان يقال البديهي قد يكون نظريا
نظرا الى لميته كما صرح به في شرح المقاصد **قوله** ثم ان حكمنا اه قيل لا حاجة الى هذه المقدمة في اصل المطلوب فان المقدمتين
لما حصلتا في الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم واما ان حال افادة ما نحن
المقدمتين لذلك المطلوب ماذا فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو للواقع ثم للمعترض ان يقول ونعود لو كان
ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فينضم الى جواب الامام ولو امكن
منع الاختلاف في هذا الجزئي المتنازع لم يمكن منع التفاوت وانت خبير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا
لعود الاعتراض مع افادة تلك المقدمتين للمطلوب **قوله** الظاهر هو التشكيك اي فان خلاف الظاهر لاحتمال العقود
وان يكون ذلك النظر واخلاء المهملة وان يكون عينها ولا تسلسل في شيء من الصور **قوله** لم يختلف فيه اكثر العقلاء
الاظهر في العبارة ان يقول لم يخالف فيه اكثر العقلاء لان مراده انكار اكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر

من كلام

ردل حيل يجوز ان يريد بالضرورة القطع واليقين لانه يقابل النظري فلا يدل على انه اختار ان افادة النظر للعلم بديهي

انما قال افادة ولم يجوز ان يقال معنى كلامه ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم من حيث انه علم

من كلام المص ان النفس فذلك الاكثر قائلون بهذا السلب والبعض الآخر قائلون بالايجاب كما يدل عليه الشارح
في قولهم اختلف الائمة في كذا وليس المراد ذلك قطعا وتصحيح كلام المص بصرف الطرف اي لم يختلف فيه مع اكثر العقلاء
قوله يفيد الظن بعدم الافادة فان قيل لنا ايضا ان نجاب انه يفيد لنا عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة
ولا الظن به ولا يخفى بعده بعدما صرحوا بالسلب الكلي في المدعى نعم لو ان نجاب ان السالبة الكلية مظنونة ضرورية
ويجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما سيشير اليه الشارح **قوله** المنسوبة الى سومنات هي اسم صنم في بلاد الهند
وكان لطوال فيتوا به ويكون يلوذون به من كل فج عميق حتى ذكر الجزري في تاريخه انه كان الف نفس يخدمونه وثلثمائة
يحلقون حجابه وثلثمائة يغنون عنده وقد انتدب له السلطان محمود ابن سبكتكين ونهض في شعبان سنة ست عشر واربعمائة
في ثلثين الف فارس سوى المطوعة ووصل الى بلاد الصنم فملكه واوقد النار على الصنم حتى تقطع **قوله** قائلون
بالتناسخ الظاهر انهم قائلون بذلك لا جازمون اذ لا طريق الى العلم عندهم سوى الحس ومن البين انه ليس من الحسيات
قوله ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط
فيه والجواب بعد تسليم ضروريته ان الجاذم حصل الضرورة في الضرورة العامة **قوله** وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام
الحس اجيب بان كون احكام الحس عندهم ضرورية ليس مطلقا بل فيما جزم به الحس بالبداهة وجرى كل من مظان الغلط
فلا انتقاض وانت خبير بانه يأتي مثل هذا في العقليات ايضا فتامل **قوله** وقيل اذ نتعقل الكلام اه يمكن ان يقال معلومية
علمية الاعتقاد الحاصل بعد النظر وحقيته يعني انا لو توجهنا اليها لحصل لنا العلم بها كما اشار اليه الشارح الى مثله معلومية
عدم المعارض فيمكن الجواب بانه ينقطع الشيء بانقطاع التوجه للتحصيل **قوله** فان الظن الضروري قد
يظهر خطاؤه انما يتم التقريب بهذا القول لو كان مدعاهم ظنية هذا القول اعني كل نظر صحيح واما اذا كان المدعي
قطعيته فلا تقريب له وهو ظ **قوله** ويجوز اختلاف العقلاء اه ان الاختلاف ههنا ممنوع **قوله** قلنا لا نم انه اه
هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه اه انه الى نقض مقدمة دليل الخصم
وهي قوله لانا متى توجهنا اه **قوله** ومنهم من فرق اه رد عليه بان في طرف الشرطية فرض الحكمين والتصديقين وهو مستلزم
لملاحظة الحكمين ومما يجتمعان في العلم وان لم يجتمعا في التوجه لان الحكم والمحتاج اليه للاشتباه وصحة هو الاول لا الثاني
قوله ثم اجاب عن الشبهة عطف على قوله فرق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وليس هذا الشروع في
شرح قول المص والتوجه بغير العلم اه حتى يرد ان فيه تهافتا وشرحا لا يطابق صريح المشروح لان حاصل المشروح
ان ما لا بد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين والالتفاتين والنظرين **قوله** وملاحظتها
مقصود الشارح الى ان المراد بالنظر ههنا معناه اللغوي فيندفع اعتراض الابهري بان قوله التوجه هو النظر فلا فائدة
في تعريف النظر **قوله** واعلم ان ذلك الكلام قيل اشار به الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس الافادة
لان عدم المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة واليه يشير قول المص لكونه
كاف يفيد العلم بحقية النتيجة وقد نبه الشارح فيما سبق على ان المدعى عندنا حقيقة الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح و

معنا

بلد

بهنام

شل التعقيد المذكور

يفيد الظن

لا يجمع

ومعلومية حينئذ فبعض الشبه ناظر الى المانع الاول وبعضها الى المانع الثاني بهذا وانت خبير بان عبارة المص وان امكن تطبيقه
على هذا التوجيه بان يريد بقوله الثالثة النظر لو افاد العلم انه لو افاد العلم من حيث انه علم فان بهذه الطريقة تشير الى العلم
بعلية المنافي ولكن قول الشارح في توجيه الشبهة اي مع المعارض وظهوره للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز
وجوده يدل على جواز اجراء الشبهة بالنظر الى نفس الافادة ايضا لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له
كما يمنع العلم بعلية المنافي يمنع افادة العلم ايضا اذ الناظر اذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة
قطعا فالحق ان اجراء الشبهة بالنظر الى علية المنافي بناء على ظهور الجريان بالنظر اليها وملايمة الجواب كما اشرنا اليه قوله
ويتسن فيتوقف حصول العلم من النظر المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان سياق كلامه
يقتضي ان يقول فيتوقف العلم بعلية المنافي ولو قال بعد النظر لكان اظهر في حمل العلم على العلم بان المنافي علم بهذا ثم انه يمكن
ان يجاب عن هذا الشق بما اجاب الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن ان يجاب عنه فتامل
قوله يفيد العلم بعدم المعارض ليس مراده من افادة النظر بعدم المعارض ان يكون العلم بعدمه لازما ضروريا للنظر بالمعنى
الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال فضلا عن خطور عدمه بل اعم من ذلك كما يشير
اليه الشارح ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع التناقض في قضايا العقل بهذا والاظهر في الجواب منع افادته
مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض فالواجب
عدمه لا العلم بعدمه حتى يرد في انه ضروري او نظري فتامل قوله بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف
عليه فيه مناقشة وهي ان التصديق الضروري قد يتوقف حصوله على التصديق النظري كالتصديق الوجداني بان لنا لذة
من هذا التصديق النظري ثم ما معنى قوله بل هذا اولى قوله الرابعة النظر ان كان يستلزم العلم فيه بحث اما اولا فلان المستلزم
هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في اثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه ثم الواقع انه معه لا يتحقق العلم بالنتيجة
مع تمامه ايضا بل بعده لكن لا لانه شرط عدمه عند تمامه واما ثانيا فلجريانه في الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى قوله
فاذا حصل الا لم نعرف انه المطلوب هذا الشق يجوز ان يكون الشيء مطلوبا مع عدم معلوميته وتميزه عن غيره وهو في غاية البعد فالاولى
ان يقال في ابطال هذا الشق فلا يطلب لا يتوجه اليه على ما سبق في التصور قوله قلنا معلوم بقيوده او نقول معلوم ظنا بخبر
معلوم يقينا الخ وايضا ينتقض بافادة الظن قوله يلزم الدور قيل هذا الوجه ايضا منقوض بافادة الظن بهذا الطريق
ان منع لزوم الدور بهذا ان العلم بالشيء فرع تحققه لان العلم به فرع ثبوته ظل لو فرض في نفسه على ما صرح به من قبل في رفع
احتجاج الثنويين بان ما اعتقد كالمانع للمكلف ضروري فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيدور واما ما ذكره الشارح
ففيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهي تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على
تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور وقد يجاب بان التصديق
بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول ايضا لان الاضافة ملزوم للمتضايفين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم
للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم بالملازمة

لانه فرع عليه فتدبر قوله الشبهة السابقة فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشعر بان ارباب هذه الشبهة قائلون بتحقق
التكليف بالمعارف وعدم قبحه فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير ان لا يكون افادة النظر اياها مجزوما بها اما ضروري
عندكم او نظري لازم الحصول من النظر او غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين
فلما ذكر بعينه في دليلكم مع ان التقدير الثاني مناف للفرض واما على الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل لجواز التخلف
عن النظر فان قالوا لا يتخلف عادة وذا يكفي للمقدورية قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بجميع الانحاء
القطعي بل العادي اللهم الا ان يقال هم لا يقولون بالتكليف والمراد من الاجماع اجماع الطوائف والشبهة الزامية
قوله لا بالعلم النظري لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من احدى الثلثة
الاخيرة اتفاقا قوله عدول عن الظاهر قيل الباء في بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان
واجبا بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولا يلزم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به اعم من مقدوريته
في نفسه ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم في مقدور بلا ريبة ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك
المقدورية الحاصلة حين التكليف فلا يلزم العدول ولو سلم فاعتبار المقدورية في المكلف به بتفصيله والعدول عن الظاهر
للتوفيق بين القواعد ليس اول قارورة كسرت في الاسلام وجواب الاخير ظاهر فان منع الرد انه لا ضرورة في ذلك العدول
لتحقق المقدورية في نفس العلم النظري كما سنذكره في الجواب الاول نعم لو ثبت التصريح بان التكليف انما هو بالافعال الخا
لذلك العدول وجه ولطف على ما قيل ان الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ايضا كما سيظهر عن قريب قوله فالاولى
في الجواب فيه بحث اما اولا فلانه لا يكاد يتم الا في الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة
التحصيل للمخلوق واما ثانيا فلان الموجب للحكم في الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا
غفل عن تصورهما على ذلك الوجه امكن اعتقاد النقيض والقول بان تصور الطرفين على ما هو مناط للحكم الضروري
موجب له يمتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا ينفي عدم مقدورية الاوليات مطلقا واما ثالثا فلان الباء في قول المص
بالنظر اذا لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية يمكن ارجاع كلام المص الى هذا الجواب فتامل قوله انما يلزم المعتزلة الخ
لانه يجب عليك ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزا عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن توجيه الشبهة
بالنظر الى وقوع التكليف بالنظري وهو لا يندفع بهذا الوجه من الجواب لكن اني اورده نظرا الى التوجيه السابق حيث بني الكلام
فيه على قبح التكليف وقد يقال لتجويز التكليف بمثله ممنوع ايضا والمجوز هو المقيد من الثلثة على ما سيفصل في الالهيات
وهو غير تام قوله الثامنة لو افاده لم منقوض بافادة الظن المتفق عليها قوله التاسعة لو افاده يمكن ان يقال فيه
ايضا لو صح دليلكم لما افاد النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها كما مر قوله اما الاول فلانه يلزم الخ من عدم
الدليل بحكم عبارة المتن فزاد الشارح لفظ ذلك قبل الدليل قيل والاولى حذف الباقي ليكون على اطلاق اذ عدم المعلول
انما يلزم من عدم جنس العلة لا من عدم واحدة منها اذا امتنع وجود المعلول الشخصي بعلل متعددة على البدل بحيث اذا اوجدت
احديها لا يمكن وجود الباقية بغير ثابت قوله ولا يمكن التمييز منهما قيل هذا التعريف ظاهر الفساد لانه من البين ان المستقرا

ستيش في امرا و اكثر لا يستلزم عدم امكان التمييز بينهما ومقصودهم لا يتوقف على عدم امكان التمييز بينهما بل يتم بل ان يقال التمييز غير
لازم فاذا لم يوجد منتفا والجواب ان التمييز لازم بالبداهة قوله وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا الخ ويمكن ان يقولوا ايضا الجزم
بان اللازم علم لا جهل بواسطة مقدمتين هما ان هذا حاصل عن قطعي يقيني وما هو كذلك فهو علم اما بالنظر او بالحدس في الحس
في النظر لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر قوله الثانية المهندسون قيل ما ال الاختلاف بينهما بيننا وبينهم الا في وجود النظر
في القطعيات في الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على الاعتراف بوجوده في الالهيات قطعاً مع تخلف العلم عنه فيها بعيد
جدا قوله لا يتصور الا بالفروق هذا اما الزامي او حكم ظني عندهم والاقوى والنظر العلم في الالهيات بعدم تصور لحقائق
الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورها يستدعي تصورها فيتناقض الا ان يدعي كفاية التصور بالوجه الظني دون اليقيني كما سيجيء
ايضا قوله اما لانه لا شيء من التصورات بنظري لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا سيما في البسيط مع انهم قائلون بافادته
في غير ما ذكر اللهم الا ان يقال انهم قائلون بافادته في غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة في بعض المواد وهو ما
يكون تصور الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها بمنع السلب الكلي ولا تركيب في الحقائق الالهية بالاجماع والاتفاق سواء
تم الدليل على انتفاء تركيب حقايق صفاته ام لا قوله بكنه حقيقته وحقايق صفاته ابتداء في اللازم في عدم جريان النظر في التصديقات
الالهية لا في التصديقات الالهية التي هي المقصد الاقصى قوله ثم هذا يلزمكم في الظن لهم ان يقولوا التصور بالوجه
يكفي في الظن دون الجزم والفرق ظاهر لان الظن لضعفه يصلح منشأه التصور بوجه ما بخلاف اليقين نعم لا يلزم في الجزم
ايضا التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور اولا قوله الثاني اقرب الاشياء الا ينبغي ان يقيدوا ار
الاشياء الغايبة عن الحواس وعدم الاتصاف والقرب من الاوهام كيلا ينتقض دليلهم بالمحسوسات والبديهيات
والممكنات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كان اقربيتها في المدركية واذ لا يلزم من اقربيتها
اتصالا اقربيتها ادراكا الا يرى ان قوة الباصرة لا تدرك نفسها لم يلزم مدعاهم وباطلة العلم نسبة او ذو نسبة متغايرة
لتغاير المنتسبين فان كان مغايرته للعلم بالذات والصفة اولى بالمعلومية مما كانت مغايرا بالاعتبار قوله لا من حيث
التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كما تبين
من دليلهم الاول واذا لم يكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود
بديهة ~~والحمل على بداهة التصديق~~ والحمل على بداهة التصديق القطعي بوجودها بعيد اللهم الا ان يبنى الكلام على ارادة
الزام الخصم بانها غير معلومة عندكم فلزم حكم الاعتراف بما ذكرنا فمرادهم بانه بديهي لا خلاف فيه انه بديهي عندكم
لا خلاف فيه بينكم قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم الظاهر لفظ العلم منهم ولطوفي العبارة ان
يقال لا يفيد معرفة الله تعالى وكانه اراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بان يكون مبادي ايضا تامل قوله لزم الدور
الاولى في تقرير الرد ان يقال صدقه ان علم بقوله فاما بقوله انا صادق فيما اخبرت عن الله وصادق في اني صادق
ويتكلم في لزم التسلسل واما بقوله وانا صادق في اخباري كلها في يلزم الدور ان قلت يجوز ان يعلم صدقه بقوله
المخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة في يده والا فيجوز الكذب من السحرة واصحاب الاستدراج فلا يلزم الدور لان قول

او الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه كما له بالمعجزة في يده صح

لا يفيد معرفة الله تعالى الا بعد العلم معرفته تعالى معرفته تعالى

المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا بعد العلم به تعالى فلو استفدنا العلم به تعالى من قول المعلم لدار وعلى ما ذكرنا حاصل الابهري في رد ما
قول المص لزم الدور فكان ان في نشركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله الا ان يدعي بداهة
علم صدق قول المخصوص وان ما ذكره بيان للحقية وايا ما كان فالدور لازم قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل
ففيه كفاية فيه بحث لجواز ان يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقا صادق وليس صدق للعلم من المعارف الالهية التي
يدعي عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغايبة عن الحواس وصدقه مما يهتدي اليه بمشاهدة قراين الاحوال
قوله حتى يقولوا لا اله الا الله قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد
فقط بدون تصديقه عم بكونه عم رسول الله فاكتفى بالبعض للظهور في الدلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب
عدم اخذهم التوحيد منه وقيل اخذه والتقول به من حيث انه متلقى منه عم يدل على التصديق في جميع ما امر به فلذلك
انتهى المقاتلة به قوله وطريق الرد عليهم الخ وقد يرد ايضا بان ذلك المعلم هو النبي عم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة
من غير احتياج في كل عصر الى امام يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته قوله
بالعادة قيل عليه القائلون بان العلم الحاصل عقيب النظر لاجراء العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب
النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم
عقيب الفاسد لا ينافي عدم وقوعه كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان عن الادلة
الصحيحة كما لا يوجب ارتفاعه عن ساير العلوم العادية فلا محذور قوله وعلى انه تعالى قادر مختار اراد بالاختيار ههنا
الاختيار المطلق وهو الذي ليس في موضعه شائبة وجوب لا عنه ولا عليه ولهذا فرع عليه بقوله ولا يجب عليه ايضا واراد
به في اخر المقصد ما لا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر في والاقرب ان يفرع عدم الوجوب عليه على قاعدة التحسين والتقبيح
قوله وهو دائم او اكثري اعتبار الاكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة او النوم او الموت على الناظر فلا ينافي الكلية التي
اوجبناه في افادة النظر الصحيح كما ظن واما اعتبار الدوام فبالنظر الى ان يراد العلم بعد النظر الصحيح لا يعقبه مناف
للعلم وقيل قوله او اكثري تنزلي اي فلا اقل منه او بالنسبة الى البعيد المتناهي كما اشار اليه في شرح الطوالع قوله
فعل لفاعله فعلا آخر اراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة او لا بها لا نفس التاثير فلا يرد ان العلم
ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة قوله فتقيس الاصح اعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس
الشرعي وسيشير اليه الشارح قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اي كلا اتيح واجبة بمعنى ان لا تكون مأمورا بها
فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل لان منع
ان العارف لا يكلف انه لا يتجدد له الامر والايجاب لان معلومه يخرج عن كونه مأمورا به وعلى هذا يندفع ايضا ما يقال
من ان الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وهي حاصلة الا ان لا تذكر وان قيد المعارف
النظرية بالحاصلة من التذكر يمنع بطلان اللازم فتامل قوله قياس مركب القياس المركب قياس يستنتج القياس
فيه عن اثبات حكم الاصل لموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بالعلة المستدل اما يمنع عليتها او

بل جواز ارتفاعه الذي لا يقع عادة

قوله ليلا يلزم تحصيل
بنبع وجود ما فيه والاول مركب الاصل والثاني مركب الوصف والتفصيل مذكور في كتب الاصول
الحاصل بهذا اي يطلب فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه ايضا تامل وان الظاهران كلامهم عام بل قد صرح الشارح
في الابتيان بان المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه ايضا تامل قوله فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة
العبد هذا يدل على ان مراد الامام نفي التوليد من فعل العبد لا نفي التوليد من النظر من حيث هو لان علمه وقوع العلم بعد تحقق
العبد لا ينافي تولده من النظر الذي هو فعل الله عنده ايضا فلو قال الشارح في تقرير مذهب الامام غير متولد من فعل العبد
وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لا بقدرة العبد لكان اظهر قوله اذ لا وجوب عن الله تعالى
ولا عليه ليس تعليلا لكونه تعالى قادرا مختارا وانه لا يجب عليه تعالى شيء والا لزم المصادرة كما لا يخفى لان هذا المذهب لا يصح
مع القول بانه تعالى قادر مختار وانه لا يجب عليه شيء والتقريب ظاهر فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فيما عنده ولما
عليه قوله وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء اي اختيار صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء بل حذف العلة فيه
فلم يذكر حذف احد القيدين الباقيين مع انه ذكر اولا انه لا يصح مع القول بالامور الثلثة بناء على ان القول بالاستناد لجميع اليه
تعالى ابتداء بالمعنى المراد ههنا يستلزم القول بانه قادر مختار كما سيشير اليه الشارح في بحث القدح وكذا يستلزم سلب الوجوب
عليه تعالى لان هذا الوجوب يتفرع على قاعدة التحسين والتقبيح وهذه القاعدة تقتضي لا الاثر بالاستناد بعض الاشياء
اليه تعالى بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدين الاخيرين يستلزم حذف قيد الابتداء ومما ينبغي
ان يعلم انه اراد ههنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه ان لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه
عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ وغيره من اهل السنة لا ان يكون تعالى هو الموجد ابتداء اي من غير واسطة الى وقوع اثر
بان يكون الله تعالى موجدا لشيء وذلك الشيء موجدا لآخر فيكون الله تعالى موجدا لذلك الآخر بتوسط الشيء الاول
كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا اندفع ايضا اعتراض بعض الافاضل بان ما ذكره من المذهب يصح وان لم يحذف
قيد الابتداء بناء على ان معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الاخير فلا ينافي القول بالتوليد قوله شرط النظر اما مطلقا فعدم
الطيوان امران اراد شرط النظر من حيث هو نظر لا من حيث انه حركة في الكيف فانه يحتاج من الطبيعة الاخرى الى المتحرك وما فيه
الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعلم المجمل قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب فقبل عليه
النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر
ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والجواب ان مطلوبا معينا اذا كان حاصلا لم يكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل
مطلوب موجود في ضمنه فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل لمطلوب آخر فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم و
هو المطلوب وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل على الركنين ولا ينافي ذلك فيما ذكر قوله والعلم به يوجب
آخر فقيل يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما يتصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملتفت اليه ويرتبها ويريد بها
المطلوب وانت خبير بان هذا لا ينافي على راي من يوجب في الفعل الاختياري تصور غاية فان النظر فعل اختياري
لا بد لفاعله من شعور وقصد لاي علم فقد تحقق علم المطلوب بوجه وبالجملة الكلام في النظر المتعارف قوله والجهل المركب

30

فان قلت اذا جاز النظر في الدليل الثاني لمعرفة وجه دلالته جاز ان يطلب الجاهل جهلا مركبا معرفة وجه دلالة مقدمات يقينية مخزونة
عنده فيحصل اليقين فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذي يشترط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بما طلب بهذا
النظر بالذات ولا جهل مركبا فيما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور وقيل يرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات
حاصلة عنده او ملتفتة اليه ورتبها غافلا عن حضور جهله بما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف معتقده فيزول عنه جهله المركب
وقد تحقق انتفاؤه مما سبق فتامل قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني ولا يرد ان النتيجة ليست كذلك لان المطلوب
لا يختص بمجهولها بل اذا اشتمل على ما يمكن ان يكون مقصودا كغيره فانها كانت تفاد ولوازمها وقد يقال الطلب على تقدير عدم حصول
المطلوب بالاول بوجه شبهة فيه قوله فليس شرطا له هذا اذا كان المطلوب العلم واما اذا كان المطلوب الظن على ما
هو عليه فيرجع الظن على ما هو عليه شرط وبالجملة رجحان الظنون متفاوتة والشرط ان لا يكون ما في درجة المطلوب او اقوى
منه حاصلا قوله الثاني ان يكون النظر في الدليل قيل اشتراط هذا الامر الثاني يغني عن اشتراط الاول لاستلزامه اياه وامره
يتيقن اما اصحابنا فلانهم مسلكان الخ فان قلت لما سلم ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافيا
في اثبات وجوبه الشرعي فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاجماع المستدل به هو
اتفاق علماء عصر على حكم ووجود اجماعنا مع المعتزلة لا يكفي وفيه ما فيه قلت تحقق الاجماع المذكور بعد قول الاصحاب بذلك
الوجوب فلا يجوز ان يتمسكوا في ذلك القول بالاجماع والآثار قوله واجب اجماعا منا ومن المعتزلة فان قلت الثمانية من المعتزلة
قالوا بالضرورية المعارف كلها فكيف حكم بتحقق الاجماع منهم في وجوب النظر في معرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورية
الاضطرارية بمعنى ان المعارف ليست فعلا اختياريا مباشرا للعبد ولذا قالوا المعرفة متولدة من النظر كما سيجيء في اثناء
الكتاب قوله واما معرفة الله تعالى فواجبة اجماعا من الامة فيه بحث وهو ان المحقق سيصرح بان المعرفة ليست بواجبة لكونها
غير مقدورة وانما وجوبها هو وجوب النظر الذي هو سببها وقد مر مثله من الآمدي فهذا الكلام محل تامل قوله نحو قوله
تعالى قل انظروا الخ فان قلت المفهوم وجوب النظر في مصنوعاته والتفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت
المراد من الآية ايجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما هو صوابه قوله غير قطعي الدلالة لو فهم اليه
قوله او المدلول لكان اظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة مطلق انما يتم اذا كانت الظنية في المتن
مستلزما للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظاهر قوله لان العلم الخ وايضا الخطاب بتحقق الرسول في ظاهر او الحاصل ان
الظن ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظاهر رواية فتقوله وذلك قد يحصل الظن وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما
يشعر به تقرير نحو وجه من تعريف العلم بالثابت لا الجازم فوجب في ذلك القول حمل التقليد على اللغوي واما حمل الظن على
على ما يقابل اليقين فلفظ الغالب ابعد عنه كما هو الظاهر قوله وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية والا لما صح قوله
وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعا وان جاز عندنا كما
سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد واما ما ذكره الشارح من قوله لان الافعال لو خليت الخ فقد يعترض عليه بان
الشرطية ليست ببديهية ولا مبرهنا عليها فيرد عليها المنع بانا وان لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يوجد تحقق

بين همتي نخ

بحدها فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن ايضا قلت الضروري قد يتوقف على شيء لا يحصل للبعض وان جاز حصول كيف
لا شبهة في ان الانسان اذا خلي ودواعي نفسه لا يجد من نفسه العلم بجميع الضروريات الغير المتناهية قوله وجها بلا معلم
فيه تامل لجواز المعرفة بافادة النظر المجامع للتعليم فتنوع امكانها على افادة النظر العلم في الالهيات بلا معلم ثم لا يتم المدعى
ان المعرفة بلا تعليم واجب يظهر التوقف لانا نقول سياق الكلام يأبى اما اولا فلانه ادعى الاجماع على هذا الوجوب و
من يعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم او عدم ايجاب التعليم ليس الا بالعدم واما ثانيا فلان قوله في جواب
الاشكال الرابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم او بدونه قوله وجواز الكذب
جواز الكذب وكذا جواز الرجوع اه معتبر بالنسبة الى الناقل اي معتبر بثبوته عنده ثم جواز الرجوع مثلا غير الرجوع بالفعل
فلا ينافي المفروض اعني ثبوت الاجماع في نفسه كما ظن قوله منقوض بما علم هذا جواب عن رد الامكان انضمام اه جواب
تحقيقي لا الزامي فلا يرد ان يقال صورة النقض غير مسلم عند المانع كما ظن قوله ولان انضمام الخطاء اه اكثر الشيخ بالواو
فالفرق بينه وبين التعليل الاول اعني قوله لجواز ان الاول مبني على عدم اختلاف حكم الكل المجموعي ولكل واحد مطلقا والثاني
ليس كذلك وتقريره ان الخطاء على كل واحد جائز بالاتفاق فنفرض وقوعه فبالضرورة انضم خطاء هذا الى خطاء ذاك و
خطاء ذاك الى خطاء ذلك وهكذا وانضمام الخطاء الى الخطاء لا يوجب الصواب بل عدمه وهذا محتمل في كل اجماع فلا يكون
حجة اصلا وملخص الجواب عن هذا انكم ان اردتم لجواز الخطاء على كل واحد جوازه مع عدم وقوعه عن كل الباقين فلم و
لا يلزم منه الانضمام المذكور وان اردتم جوازه مع ذلك فمم قوله يعلمون الادلة اجمالا والمعرفة الاجمالية للدلائل في حكم
النظر فصح وجوب النظر قوله كانوا يعلمون ا) ان اول الشبهة صريح في انها منع للمقدمة القائلة ان معرفة الله واجبة اجماعا
وعلى هذا لا يكون قول المعترض بل الاجماع على خلافه سندا لهذا المنع فلا بد في الجواب بانهم كانوا يعلمون لانه ادعاء
بلا دليل على هذا اي لا يحتج ولو سلم فابطال السند الاخص لا يجدي في دفع المنع ثم لو كان قوله بل الاجماع على خلافه اه
بطريق المعارضة لدليل تلك المقدمة اتجه هذا الجواب بان يحمل على منع دلالة عدم الاستفسار على الدليل على عدم وجوب
المعرفة ومنع تقريرهم العوام مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا لكنه لا يلايم هذا الساق ولم يورد دليل على تحقق الاجماع
على وجوب المعرفة حتى يعارض وبالجملة فالمنع باق بحاله قوله كما قال الاعرابي اه قول الاعرابي امارة على انهم
يعلمون الادلة اجمالا لا دليل يوجب الجزم به لمنع المكابر باق بعد نعم قوله في السؤال بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا
في محل المنع ايضا فتامل قوله او التصفية الى اخره السياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها وهي
التي تكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذي بنى عليه حكماء
الهند على ان توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه ارباب التصفية الى جناب ذي الجلال كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية
مجمعون على ان التصفية لا يفيد الا بعد طمانينة النفس في المعرفة سواء حصلت من تيقن او تقليد وبهذا منع قولهم لا مطمع
في الوصول الا بعد احكام الظاهر فعلى هذا يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ المعرفة المتكلم
وجوبها بالاجماع ليس بمعنى التيقن لجواز التقليد عند البعض فتدبر قوله الى معونة النظر فان الغالب بالتعليم فدا الشرائع

في الاشكال الاول الى ما بين الجواب وما ذكره هناك من الحدائع قوله والالهام على تقدير ثبوته لا يحصل من صاحبه فيقبل
عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبداهة فلم لا يجوز ان يعرف الموجب بالبديهة بعد رعاية شرائط كمال التوجه
ان الحاصل علم فايض من الله تعالى لا جهل وهذا الاعتراض يرد على قوله ايضا فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز ان يعلم حقية
الحاصل بالتصفية المرعية شرايطها لها بداهة او حدسا فتامل قوله فان التعليم والالهام من فعل الغير فان قلت طريق
حكماء الهند التوجه التام المقدور ومع امور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب عند الابري ان من طلب وجد وقد
فيبين الطريقين والالهام والتعليم لزوم عادي كما هو مذهب الاشعري في النظر وهذا القدر كاف في ثبوت التكليف
قلت اما التوجه التام المستتبع للالهام فان لزم قرائة تلبي بعدات الشيء فهو الى طاقات الكثيرة كالتصفية فهو في حكم ما لا يكون
مقدورا كما صرح به وان لم يلزم فحصول مرادهم نحاصة في نفوسهم لخاصة كما صرح به بعضهم ولا قدرة عليها واما التعليم
فالقابلون به اعني الملاحدة يدعون انحصاره في جماعة مخصوصة مأمورة في نهاية الاشكال قوله ولا وجوب الشك اتفاقا
سيجيء ان ابا هاشم يقول بوجوب الشك وبلزومه فيما ذكر فكيف يدعي الاتفاق اللهم الا ان يقال بعد تسليم ان المراد اتفاق
غيره ان ابا هاشم انما قال اتفاق بناء على انه مقتضى الى عدده على ما سيجيء هناك فالاتفاق في الغني متحقق قوله قلنا الموقوف
غير مقدور ان قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون مقدورا بالتفسير المذكور مما ذكره المحصل وهو ان لا يكون
موقوفا على ايجاب سببه لكن يكون له مقدمة لا يتم الا بها كشرطه فلا يفيد هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح ان تقع كبرى
في الاستدلال ويمكن ان يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بان يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لا يتم الواجب
المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم ان تحقيق الشارح ههنا يدل على ان
الرد الذي ذكره في جواب ابي هاشم في تنبيه ليس بمرضي عنده قوله قلت هذا بعينه جار فيما ذكرتم اذا تركتما معا
كونهما واجبة قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت في الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب لها ايضا كان معنى وجوبها
كوجوب الصلوة على الطفل والمحدث فنقول بوجوبه عند عدم مقدماته نقول بوجوب تحصيله مع تحصيلها انما الحكم بحب المقدمات
فنقول بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق تظهر بالامعان فليتامل قوله وذلك ان تحمل عبارة
الكتاب الى قبيل هذا التوجيه ليس كما ينبغي لان تعلق مع بالوجود المقدر يفيد كون عدم المقدمة موجودا الكائن ولا يخلو عن
ركاكة مع الغنى عنه قد يقال ان في تصحيح عبارة الكتاب يحمل مع ظرفا لغوا متعلقا بتجب فيكون المعنى اذ المحال ان تجب
الشيء ويجب عدم المقدمة كما في قولك جاء زيد مع عمرو وانت خبير بان قولك لا صح التكليف بما يدفع هذا التوجيه اذ المنع
في ليس المحال ان يجب الشيء ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا ترتيب له ههنا قوله ولو قدم الاشكال الثاني لانه تفصيل
كالمسبقة السابقة فكان الانسب عدم الفصل بينهما بالنقض الاجمالي ولان السابق على التنزل والتسليم فمقتضاه ان
يقول سلمنا ان المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب مطلقا ولو سلم الاطلاق فلا نسلم الكلية
التي عليها مدار الاستدلال لا انتقاضها بعدم المعرفة والشك وقد يعتذر للمص بان الباعث له على تأخير الثاني هو انه بعد جواب
المذكور للتاسيع لا يبقى مجال لايراد النقض المذكور فليتامل قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به فان قلت النظر كان يغنيه

بغير ظاهرة وليس الكلام في المباحثة فلعل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لصفاء قرائحهم اصحاب كلام في النظر من غير
حاجة الى البحث والتفتيش عن الآخر حتى ينقل الينا قلت ليس مراد المعارض اشتغال النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكر بل اشتغالهم
مع الخصوم الذين هم اكثر عددا من حصى البطحاء قوله لما ورد في الحديث وهو انه قال اه قيل هذا خبر احاد لا يعارض ما ذكر من القطعي
قوله لزم ان يسلم الا لزوم الشنيع لما ذكر انما يظهر اذا اعترف الخصم بالحدوث الزماني قوله قلنا ذلك النهي انما هو فيه الخ لا
هذا الخطاب مشعر بان نهي الرسول عم اصحابه عن المجادلة في القدر لانها كانت تفتنا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون
بينهم من منافق كابي ابي ونظرائه والاظهر ان يقال نهيهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في
جميع المواد قوله والنظر غير الجدل لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لانه منع الصغرى وما تقدم منع الكبرى قوله
ولا يمكن ان ... بطريق التقليد بل ليس الادلة لا بد لنفيه من دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب اتحاد المعتقد لا
طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعاجز هو التقليد فلا استدلال فيه قوله
ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك ولو فرض انه متواتر بانه دليل نقلي قابل للتاويل فلا
يعارض القواطع العقلية قوله جوزان يكون له صانع قيل عليه يحتمل ان يعتقد الاول ما يسمع من النفي تقليدا او شبهة باطلة
الشبهة ايضا ولو سلم فقد ما جوز ونظر واخطأ فجزم بالنفي يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه قوله فلا نم انه الخ
فيه بحث لانه صرح فيما سبق بان النظر مستغرق لمعرفة الله في ايجابها ايجابه فاذا استلزم النظر الصحيح المقدور بالاتفاق
يدفع الخوف بالاتيان به واما من لم يأت به فقد اخل بما وجب عليه ولا اطلاع فيه فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينتهي
عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت اجيب عنه بان غالب النظر الادائي الى الطرح و
فيه بحث لكثرة الفساد واعلم ان الشارح ادعى ضمير انه الى النظر لم يحتج الى التكلف في وجه تذكيره وفي تسمية الحاصل بالنظر
على التقدير كونه خطاء فكانا لكنه دعي المكاسبة الظاهر ثم مع قولهم في الاستدلال انها دافعة للخوف قوله مطلقا دنيويا
كان او اخرويا قد يمنع الاطلاق لجواز ان يكون المراد وما كنا معذبين في الدنيا بقرينة ما بعد الآية اعني واذا اردنا ان نهلك
قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا قبيل التعذيب قبل البعثة لان اول المكلفين آدم
عليه السلام فلا فائدة في نفيه واجيب بان قبل آدم قوما يسمى الجان ابن الجان وبان في صحة نفيه يكفي الامكان والصحيح ان
في حق كل قوم نبيهم قوله ومن لوازم الوجوب عندهم المقصد بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم والاشعرية
فهم وان قالوا بالوجوب العقلي لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون يكون المنع قبل البعثة
التعذيب بالفعل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب فثابت بهذا ويمكن ان يوجه الدليل بوجه يكون تحقيقيا
لا الزاميا بان يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن من وقوعه والتالي باطل لقوله وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا اذ به يحصل الامن فتامل قوله ولا الشبهة في ان العقلاء بهذه المقدمة مما لا يلزمنا لان التعذيب ليس من لوازم
الوجوب نفسه بل بشرط ترك الواجب فلعل من نفي التعذيب يلزم نفي الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا
قال الشارح وتحصيله اشارة الى ان ما ذكره المصنف ليس بتام من غير عناية قوله حين يأمره النبي عم بالنظر في معجزته قبل

اشارة الى ان المعارضة المذكورة يمكن ان ترد على المعتزلة ايضا

32

عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة فان كثيرا من الصحابة كانوا الكفار او المعجزة آمنوا بالله من غير توقف على النظر
واجيب بان الاستفادة لصدق الشارع في مثل هذه المعجزة مبني على ما يترتب عند المشاهد من ان هذا الامر الخارق المقرون بالتحدي
امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا الخالق القوي والقدير واظهاره بعد ما لم تجر العادة به تصديق لدعواه غايته ان سرعة
ترتب الايمان عند مشاهدة المعجزة لسرعة ترتب هذه المقدمات لدى المشاهد قوله اي من القضايا اليقينية قياساتها معها القضايا
محتاجة الى القصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة للحصول قياساتها معها فتحصيل القصور على ذلك الوجه قد تحتاج الى وضع
مقدمات تنساق في ذهن المكلف اليها ولذلك قال فيقع النزاع فلا يرد ان نجم والتكلم بالمدعي تحصيل قياسه معه فاي حاجة الى
وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات ايضا قد تحتاج الى التنبيه قوله او نظريا قريبا من
الضروري ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون الشارح الى فطري القياس فيجوز ان يكون نظريا جلي القياس وان كان
معطوفا على قوله فطري القياس كما هو الاوجه فالامر اظهر قوله ولا يأثم بتركه قد يمنع ذلك بان النظر في وجوب النظر في المعجزة
من الواجب العقلي ايضا لدفع الخوف وفيه تامل قوله الوجه الثاني الخ ولو فرض ان يقول المكلف لا انظر ما لم اصدق بوجوب
النظر عقلي ولا اصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر لم يتجه هذا الحل بل الحل في
ان قول لا انظر حتى ما لم اصدق باطل قوله لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به لا يقال لو لم يتوقف الوجوب
على العلم به يلزم تكليف الناس بما لا يعلمونه لانا نقول اللازم ملتزم فكم من واجب لا يعذر فيه الجاهل وانما مدار الوجوب
الامكان الوجوب للعلم به وقد يقال على التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر في لانه يقول في سلمت ان الوجوب لا يتوقف
على العلم بالوجوب الا اني لا انظر ما لم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم والقول بان الجاهل ليس
انما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع احكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد قوله لان وجوب الكل يستلزم وجوب الجزء
رد عليه بان هذا في الوجوب العقلي مسلم واما في الوجوب الشرعي الذي نحن بصدده فلا لجواز ان يتعلق الخطاب الشرعي
بالكل من حيث هو كل لا بالجزء بخصوصه فان الامر بالصلوة مثلا خطاب واحد وله تعلق واحد ومتعلق واحد هو هذا
المركب لا متعلقات متعددة وتارك جزئها انما يستحق العقاب بترك الكل لا بترك ذلك الجزء من حيث هو وتاركها بالمرة
عاص من جهة واحدة لا من جهات كثيرة قوله انما يتم في السبب المستلزم والمقصود ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وبهذا
اندفع ايضا ما يقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فينبغي ان يكون
اول الواجبات على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل
الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق والسداسة وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة اسباب حصول المعرفة
لكنها ليست بمقدمة فان قلت القصد جزء من السبب المستلزم او شرطه والتكليف بالمشروط والكل بدون التكليف
بالشرط والجزء ... قلت الخ هو التكليف بالمشروط او الكل مع التكليف بعدم الجزء او الشرط لا مع عدم التكليف
بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى ويجوز ان يتعلق بشيء ولا يتعلق بجزئه وشرطه وقد مر تحقيقه قوله لشموله
المذاهب الثلثة المعتبرة التي هي مذاهب العلماء المعتبرين واما القول بان الواجب اول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لا يخفى

نظري عند المعتزلة والى النظري اعم من ان يكون حقيقة او حكما

ان الوجوب تعلقه بالكل هو القصد الاصلي وباطل ضعيف وينبغي وان شئت ان تريح هذا المذهب ايضا فقل بعد قوله والآفات شرطه
كونه مقدورا وان لم يشترط كونه واجبا تاما واجبا قصديا فهو جزء النظر وان شرط فهو النظر قوله وان امكن توجيهات ته الى
الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر قوله قال الامام الرازي انا المقصود
من ايراد كلام الامام اظهار الى لغة بينه وبين كلام المص على طلاء النسختين اذ كلام الامام صريح في ان لا اتفاق في كون اول الواجب
المعرفة وان اريد به اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات بخلاف كلام المصنف قوله والنظر عند من لا يجعل اه اراد بالواجب المقصود
بالقصد الاول ما لم يتوسل به الى واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة الى المعرفة قوله بل واجب الحصول فيه ان وجوب
الحصول لا ينافي المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجب ما يتعلق به الوجوب بالذات قوله نحو القصد سياق كلامه يدل
على ان القصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن لما اشار اليه الشارح بقوله وان امكن توجيهه وقد حققناه
وبه اندفع الاعتراض على قوله لكون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا بان دعوى الاتفاق ينافيه ما نقله عن الامام عقيبه قوله
فان جزمت به كان حاصلا قبل التقليد غير المعرفة فمثل الجازم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد نبهت على جوابه فيما سبق قوله
وان جزمت بنقيضه كانت مانعا قيل عليه النظر الآخر للتأبيد والتقوية واقع كثير كما سبق فمثل الجاهل فقصد التأبيد فقط فاصاب . والحاصل
ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة فليتأمل قوله وانت تعلم ان انتفاء الجزم قد يدفع بان المراد بالشك
هو التردد في النسبة اما على الاستواء او هو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم قال البيضاوي في تفسير الشك قد يطلق
على ما يقابل العلم ولهذا اكده قوله تعالى لفي شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه بقوله ما لهم به من علم والصواب ان تخصيص
اشتراط النظر بالشك بابي هاشم يدل على ان المراد هو الشك المصطلح اذ الادراك الخالي عن الجزم شرط عند الكل فيكون المراد به هنا ايضا
المصطلح قوله فيكون الشك عنده ايضا مقدورا قيل الشك من الكيفيات النفسانية كالعلم لا من الافعال الاختيارية فلا يكون شيء
منها مقدورا البتة فكيف يقول ابو هاشم بهذا واجيب بان مقدورية المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لا ان يكون
فعلا اختياريا والشك هنا يتمكن من تحصيله بان تحصيل تصور الطرفين وترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني
التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم وايضا انه وان كان مقدمة فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا له يعني
تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي عندهم ان يحكم العقل بان تاركه
سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع ام لا قوله وانت خبير ان اعتراض ان كان قول الآمدي ولعل توجيهها النقل اليه
ابي هاشم وقد يقال كون اول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لابد من مدة بعد اوله يقع فيها طلب المبادي وترتيبها حتى
يحصل تمام النظر قوله مقيد بالشك قيل فيلزم ان لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه
اجيب بان مراده بالشك ما يتناول الكل ولسانين على ما اشرنا اليه في الواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالته لان
النظر في المعرفة مع الجزم باحد النقيضين ممتنع ثم يلزم عدم وجوبها على العاقل الجاهل مع ظهور بطلانه قوله واني خصص
النزاع بالنظر ان قيل وجه تخصيص النزاع بالنظر كما ذكره بين انما الخلاف في وجه تخصيص النزاع بكون النظر الواجب الاول مع
ان النزاع لا يتفاوت لو قيل الواجب الاول القصد الى النظر ويأتي فيه ايضا التفصيل المذكور وكأنه قيد النزاع بما ذكره احترازا

عما اذا فرض ان الواجب الاول على الاطلاق هو المعرفة فتأمل قوله ظاهر البطلان ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختار الامام
ولا يدل على انه ليس مذهبا لاحد كيف وقد اتخذ جماعة انكار البديهيات باسرها مذهبا قوله فان قلت اذا لم يعتقد ما له
فان قلت لا يلزم من عدم حقيقة المقدمات عدم العلم بالمقدمات انفسها فتقول لو لا تصديق عليها لا يجيء قلت عدم اللزوم ممنوع
فان الجازم جازم البتة قوله وثالثها ان الخ ان كان من المادة فقط الشكل منه الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلي وعليه مدار البحث
وانت خبير بان فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ما تقرر في الميزان والفاسد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل
بل قد يفيد العلم وهو ظ فكأنه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط قوله وفيه بحث لان قولنا قد يجاب عن البحث بان النتيجة هي ان
زيدا جسم كاري وهو كاذب قطعا كذا في حاشية التجريد واعترض عليه بان ثبوت الجسم الكاري يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق في
الجملة وليس بشيء فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزام الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع البحث ته ولم يتعرض
المجيب الى ذاك قوله المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلي مباحث الشروط المتفق
عليها للمناسبة الظاهرة فالتخلل بينه وبين تلك المباحث بمباحث اخرى لا يخلو عن خفاء قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق اورد
عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم ضروري في هذا الجزم حاصل من الهيئة
المجتمعة للمقدمتين اعني صورة القياس ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقا آخر مغايرا للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدعي
لتفطن آخر وذلك لان هذا التصديق انما هو لصحة ترتيب المقدمتين لا لاجل ان ذلك مقدمة اخرى قوله وفيه نظر لاختلاف
اللوازم قيل مدافعة هذا الكلام لما اختير به ذلك البعض غير ظاهر لان كلا من اللوازم المختلفة لزومه للملزوم في نفس الامر كلزوم ما
عداه للملزوم والتفاوت بينها بكونها بينة وغير بينة انما هو بالنسبة الى العلم باللازم بعد العلم بالملزوم وما هذا التفاوت الا لان
التفطن لارتباط بعضها بالملزوم واندراج موضوعه في ملزوم بديهي دون بعض قوله فاذا فرض انه كذلك لنا طلاب ولجاب
ه ينتج من الاول كل ا ج واذا انعكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج ا ثم لا يخفى ان للترتيب دخلا في الاستلزام فاختلاف
الملزوم لا ينافي البتة قوله ولعله اراد قيل عليه ان اراد بالمرتبة على ما ينبغي اعم من المرتبة على هيئة الشكل الاول لجيب بتناول
جميع الاشكال الاربعة كما يدل عليه قول الشارح لانه لو كان حصول ان اضطر نا انه ارادوا امرا آخر وراء هذا الترتيب اذ مجرد
تحققه لا يحصل الانتاج ولا يظهر ارتباط المقدمة بالنتيجة بطريق اللزوم ما لم يتفطن لامر آخر يظهر به الارتباط والاندراج
كما في الاشكال الثلثة الاخيرة وان اراد المرتبة على هيئة الشكل الاول كما يشير به قول الشارح اذ لا حاجة بناء الخ فلم انه لا حاجة
مع هذا الترتيب الى امر آخر لكن لا يلزم مما ذكره من شروط انتاج الاشكال الثلثة حصول هذا الترتيب ولا يتبع ما لم يتفطن
لوجه لزوم صحة هذا الترتيب لترتيبها وهو امر آخر وراء ما ذكروه من شرائط انتاجها قوله اجتماع المقدمتين معا في الذهن
نوقش فيه بعد تسليم امكان اجتماع المقدمتين معا في الذهن كما قال به المص سابقا بان النظر كما اختاره هو حركة الذهن حركة في
الكيف وح لا يتصور اجتماع المقدمتين المنظور فيهما معا في الذهن وكأنه اراد باجتماعهما تقاربهما تعاقبهما لا تقارنهما حقيقة
لكن الاولى ح ترك التأكيد بقوله معا قوله اذ لا حاجة بناء الخ فان قلت المتناهي في البلادة ربما يرتب المقدمتين على هيئة الشكل
الاول ومع ذلك يخفى عليه النتيجة هو يغفل عن لزومها بسبب غفلته عن ان الاصغر يندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة

بسبب علم قدرته على جميع المقدمتين **قوله** ثم اذا الوسط الكبرى قبل الصغرى قيل سابق كلامه في هذا المقام يدل على ان ترتيب الشكل
الاول في هيئته مفقودان في هذه الصورة فلا يكون هي من الشكل الاول وقولهم على الاطلاق ان انتاج الشكل الاول بديهي مشعر بها
بذلك ولا شك انها مستلزمة لمطلوب كما بين بقلب مقدمتيها فيكون من اقسام الحجة فاما ان يجعل من القياس ولا شبهة انها اقرب اليها
وليست من الاشكال الثلثة الاخيرة فيزيد عدد الاشكال على الاربعة واما ان يقال هي ليست من القياس لان القياس ما يكون
لهيئته وضع في الاستلزام فح يزيد عدد انواع الحجة على ثلثة لظهور عدم كونها من قبيل الاستقراء او التمثيل وكلا الامرين خلاف الاجماع
لا يقال هي من الشكل الرابع لانا نقول تعين الاشكال وتمايزها انما هو بتعين المطالب فاذا كان المطلوب مثلا كل كاتب حيوان وقلنا
كل انسان حيوان وكل كاتب انسان فما وقع فيه المكرر موضوعا اعني كل انسان حيوان ليس صغرى لانه لم يذكر فيه موضوع المطلوب
ولا ما وقع محمولا اعني كل كاتب انسان كبرى لانه لم يذكر فيه محمول المطلوب وانما يكون شكلا رابعا لو كان المراد منه بعض الحيوان
كاتب **قوله** وقال اخرون لا يجب ذلك بل قد يدل الا فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز التغاير في بعض الصور
واخر الكلام من كونه مبنيا على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لو سلم ادعاء البناء الحقيقي فلانه دلالة على عدم جواز التغاير
اصلا اذ المشايخ لا يدعون في كل صفة للشيء انها لا هو ولا غيره بل الصفة عندهم ان تغاير الموصوف اذا كانت منفكة عن
موصوفها وقد لا تغاير بان تلازمه ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن الامدي في المتصلات وسيجيء في المرصد الرابع في
الوحدة والكثرة والاضافة في قوله صفة الشيء لا هو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة فمجرد البناء على ما ذكره المشايخ
والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل لا يستلزم عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث
بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة منفكة عن الحادث كما ستقف عليه في المقصد الثاني من المرصد
الرابع في الصفات الوجودية وقد لا يكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة السابقة ادعوا ان وجه الدلالة وهي الحدوث
مثلا غير الدليل وهو العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفي الوجوب بل قد يدل اشارة الى الاستدلال الالتي
على نفي الوجوب اي لو سلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث في لا مغايرة بين وجه الدلالة والدليل
فلا وجوب وقولهم ليس غير العالم اي الاستدلال منعي من وجه نعم لو قدم هذا لكان انسب فعلى هذا التوجيه يرتبط سوابق
الكلام ولواحقه فتامل **قوله** ليس غير العالم مبنى على ما اشتهر به كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب
اليه البعض من وجودية الحدوث وان كان فرضيا والا لا يكون داخلا في العالم الذي هو ما سوى الله تعالى اذ العالم هو جملة
الموجودات واما المعدومات فلا توصف بالمغايرة اصطلاحا فلا تدخل في العالم قطعا **قوله** وهذا اقرب مما قاله الخ
الى وجه الاقرب اتفاق القولين على ان الحدوث ليس غير العالم مع اختلاف ما في المبني **قوله** بل يشبه ان يكون فرعا لها قال
يشبه لان عامر من جعلهم الحدوث من جملة العالم لا يلائمه وهذا اولى ان امكن حمله على انه الاستدلال الالزامي لكن قولهم بالعينية في بعض
المواضع لا يلائمه ايضا ولو اريد بالعينية سلب الغيرية فقط لا يتجه فيما استدل بنفس الحدوث مثلا ولهذا المعنى حكم بالشبه
ولم يقطع بالفرعية كيف وكون ما ذكره متفرعا على ما قاله الشيخ مع تقرر حكمهم بالبناء على شيء آخر بعيد كل البعد الا ان يراد انه
صالح لان يكون فرعا لذلك **قوله** فان وجه الدلالة صفة للدليل اي فيما نحن فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على

على الصانع فلا يرد ان هذا نفي لما صرح به ذلك القائل من ان الدليل قد يدل على الشيء بنظر الافادة والالزام النفسي **قوله**
داخل في وجود ما سواه اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول صورة الشيء وعلى هذا اضافته سابقا ولاحقا والا فالحدوث
على تقدير وجوده داخل لانه وجود ما سوى الله تعالى بل في نفس ما سواه سبحانه **قوله** واجاب بان وجه الدلالة اعترض عليه بان
المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج فالمتكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايرا كان معناه
ليس مغايرا موجودا في الخارج والالزام النفسي ولا شك في صحة ذلك فلا منع للجواب عنه بانه اعتباري **قوله** المرصد السادس
في الطريق الذي يقع فيه النظر قيل لم اخر هذا المرصد عن مباحث النظر وضعا مع ان النظم الطبيعي يقتضي تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات
التي يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الى ما سبق في مباحث النظر واجيب بان مفهوم النظر ماخوذ في مفهوم الطريق
الموصل فهو يتوقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر فلهذا اخر مباحثه عنه وقيل وجه الترتيب المذكور ان المعتمد تحت الصورة
قوله وهو ما يمكن التوصل الا قيل ما من شيء من الاشياء الا ويصدق هذا التعريف عليه فذكر القيود فيه لتميز الاعتبار والذي
يقال للشيء الطريق عن غيره لا للاحتراز عن ذات شيء **قوله** لان الفاسد لا يستلزم المطلوب يرد عليه ظاهرا ان قولنا زيد حمار
وكل حمار جسم يستلزم المطلوب وهو ان زيدا جسم وقد مر ما به التقصي فلا تغفل **قوله** وح يلزم تناوله اي حين اراد بالنظر فيه
ما ذكر قبيل هذا ليس باعتراض بل تحقيق للمرام وتوضيح للمقام ولعل ان تغير الاسلوب حيث لم يقل ويتناول ايضا المقدمات الخ
كما قال ويتناول ايضا التصورات اياء الى بعد ذلك التناول ولعل السر في ذلك ان كون المقدمات الغير المرتبة طريقا خلاف
المتعارف بخلاف التصورات المفردة غير ماخوذة مع ترتيب فان الترتيب فيها ليس جزء صورة بخلاف المقدمات **قوله**
ومنه ناقص يميز عن بعض ما يغايره فان قلت يرد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه يميز المرسوم عن جميع ما يغايره
لا عن البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الظاهر للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص خلافا وردا ذكر
اذ غاية ما لزم ان قوله يميزه عن بعض ما يغايره مع كونه في موقع التعريف للناقص اخص منه وهذا اللازم ملتزم عندهم
فتامل فانه دقيق على ان قوله يميزه الا صفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا ضير في وجود ناقص يميز
عن كل ما يغاير المرسوم غاية ما في الباب انه لم يصرح به ههنا ويحتمل ان يقال التعريف بالاخص تام غير جيد وعدم الجودة
لا ينافي التام بالمعنى المراد ههنا وهو التمييز عن كل المغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة شرط للمعرف التام يأباه وقد يقال
يحتمل على بعد ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاخص يغاير الاعم بحسب الافراد لان افراد الاعم كل وافراد الاخص بعض و
البعض غير الكل فالمميز الاخص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو ما يغاير الاخص المعرف
مثلا لا عن بعض آخر وهو هذا الاخص نفسه وفيه نظر اذ لا يستقيم المقابلة في ان الرسم التام ايضا يميز عن بعض المغاير
بهذا المعنى فتامل **قوله** واريد ذلك اه اشارة الى ان التعريف بما يعم الشيء يفيد تصوره بوجه ما قال الشارح في حواشي المطالع
لا يبعد ان لا يرى ان المثلث اذا اشتبه بالدائرة مثلا واريد تمييزه عنها فقيل انه شكل مضلع افادت تصوره بوجه يميزا عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي شرح المختصر ان الطلب فعل اختياري لا يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه
الارادة موقوفة على تصوره بوجه ممتاز عن جميع ما عداه والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطلب فيلزم

ان يمتاز المطلوب التصوري قبل التعريف عن جميع ما عداه ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال المضلعة كيف يقال انه
تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ولا شك ان التعريف على الوجه الذي صورنا انما يتاتى بالنسبة الى من علم ان الدايرة ليست مضلعة
وعلم ان شكلا من الاشكال يقال له المثلث ولم يعلم انه غير الدايرة او عينها او علم مجملا انه غيرها وطلب ان يتصور بوجه مخصوص يمتاز به
عنها ولا شك انه في هذه الحالة لم يتصور بوجه يمتاز عن جميع ما عداه فليتامل قوله ولا بد فيه من تمييز ظاهر العبارة يشير بلزوم
جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد وعلى تقدير وجوبه بكونه مركبا لا يلزم ان يكون المميز المساوي جزءا له بل يجوز ان يحصل التمييز
التام من المجموع كما في تعريف الخفاش بالطاير الولود فقيل ما ذكره بناء على الاعم الاغلب وقيل المراد في شان الموف قوله
فان كان ذاتيا يسمى حدا اي ان كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات مندرجة في قوله والا يسمى رسما تاما
هو صوابه مع انه رسم تام لكنه اكمل من الحد التام قوله والعرض العام عند من يجوز اخذه في التعريف المركب من الفصل والعرض العام
رسم ناقص على ما يستفاد من كلام المطالع وهو ناقص على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به شارح المطالع التعليقة
حيث ابطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا افاد التمييز الحدي فهو مع شيء آخر اولى بذلك ثم في كلامه تخبط وهو انه لو صح
ما ذكره لوجب ان يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل اطبقوا على انه رسم تام وقيل المركب
من الفصل القريب والعرض العام رسم تام قوله اذ لم يقع جزءا ذاتيا فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه
مركب لم يقع جزء الشيء مع انه حد به الانسان الا ان يقال التركيب من المركب يعم التركيب من اجزائه قوله كقولك الاسم كزيد
المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو المعاني المعتبرة في الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران
بالزمان قوله كان ذلك حدا اسميا والطالب له مطالب ما الشارحة للاسم كما هو صوابه وصرح الشارح ايضا في حواشي المطالع
فالقول بان مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه في حواشي
المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت ان المطلوب بما الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في
تلك الحواشي ايضا ولذلك يجب باطلا التام بحسب الاسم ولا شبهة في ان التصديق بالوجود لا يتوقف عليه ولو قيل
المراد بمطلب ما الشارحة اعم من معناه الاصطلاحي لا يتم ايضا اذ لا شك في ان المطلوب بما الشارحة نوع خصوص
بمفهوم الاسم ويجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقيل ان يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص يسال عن وجوده ثم بعد
العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص قوله وكان فرط القتاد دونه القتاد شجر له شوك صعب والخرط سوق اليد من علاه
الى اسفله لينحط به شوكه وقولهم خرط القتاد دونه مثل في الامر الاشق ومعنى دونه ان هذا الخرط ادنى منه في المشقة
او انه قبله وهو مخوف به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخرط قوله ولذا يتجه على الحد النقض والمعارضة قيل في تعبيره
اشعار بالفرق بين المنع وبين النقض والمعارضة في الاتجاه على الحد حيث حكم على المنع بعدم الاتجاه وعليهما بالاتجاه و
كلام المصنف في شرحه للاصول وكلامه في حواشيه على ذلك الشرح صريحان في الفرق بين المنع وغيره من الاعتراضات
لكن وجه الفرق غير ظاهر لانه ان اعتبر نفس الحد فليس فيه حكم فلا يتصور هناك استدلال فلا يتوجه شيء من الاعتراضات
اما المنع فلما ذكر واما النقض والمعارضة فلانهما يكونان بعد الاستدلال كما هو مبين في موضعه ولانه لا تناقض بين

بين التصورين فلا يتجه عليه ما هو شبيه بالمعارضة بان يورد المعترض حدا آخر ليبطل به الحد الاول ولا بين تصور وتصديق
فلا يتجه عليه ما هو شبيه بالنقض بان يقال لكن ذلك يصدق على شيء دون المحدود فيبطل وان اعتبر حكم من الاحكام التي يتضمنها
الحد به اتجه المجموع قوله فان سلم الحد الثاني اي ان سلم حديته بطل حده اذ لا يكون لشيء واحد حدان وان لم يسلمها لم يبطل حده
بمجرد صدق المفهوم الثاني اذ لا تناقض بين نفس مفهومي الحدين المذكورين اي التناقض بين حديتهما فيجوز ان يكون صدق احدهما
بطريق الحدية وصدق الآخر صدقا عرضيا قوله اذ ليس للحد التام جزء خارج قال الاستاد المحقق في شرح المطالع اختلف
اهل الفن في ان الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام فالبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حدا ناقصا وقال الشريف
هذا البحث و لحق انه لا جزء له غير الجنس والفصل لكنه لا بد لمطابقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه
لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد اذ لا شبهة في ان جميع اجزاء الشيء نفسه لا يعقل انفكاك الشيء عن نفسه فلو لم يكن للحد التام
جزء غير الجنس والفصل للزم ان يتحقق الحد على كل وجه يتحققان ويكون الماهية معلومة بالكنه والا تخلف الشيء عن نفسه او لازمه
عنه انتهى كلامه قوله ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ذكر الشارح في حواشي شرح المختصر
ان هذه الثلاثة مرتبة في الرداءة فان الالفاظ المشتركة اردى من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ الغريبة شيء فيحتاج الى التفسير
فيطول المسافة وايضا الغرابة تختلف بحسب قوم قوم وفي الالفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لاحد معانيها يتردد السامع
بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية اردى من المشترك اذ المجازية بلا قرينة صارفة
عن المعنى الحقيقي ظاهرة في غير المقصود فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود ويقع الجهل وذكر في حواشي
المطالع ان الالفاظ المشتركة اردى من المجازية والمجازية اردى من الغريبة الوحشية وبين كلاميه مخالفة ظاهرة لا يقال عند
عدم صرف القرينة عن الحقيقة فالمجاز اردى من المشترك كما ذكره في حواشي شرح المختصر وعند الصرف وعدم تعيين المراد
فالمشترك اردى منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود بخلاف المجاز لانه غرابة سماجة فيحمل كلامه في حواشي المطالع
على الوجه الاخير للتوفيق بين كتابيه لانا نقول لا يظهر حينئذ كون المجازية اردى من الغريبة الوحشية اذ الظاهر ان المراد هو
المجازية التي حكم اولا بكون المشترك اردى منها فتامل قوله لانك اذا قلت قول من قضايا اي ان قلت فلم يكتف بقوله
مؤلف من قضايا قلت لان القول جنس قريب للقياس دون المؤلف وقد يقال دفع تبادر كونه بعضا من قضايا
اي حصل من الجميع بينهما قوله كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس
بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه ان جزء الجوهر جوهر
بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كل ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر قوله ولا يفيد الا الظن
كما يقال كل حيوان له ظنية بهذه الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة معينة واما بعد العلم فجهلية الا ان يستثنى تلك
الصورة فحينئذ يكون صحة قطعية وربما احتمال التخلف في صورة غيرها ايضا الا ان يتحقق الاستقراء غير هذه
المعينة باسرها قوله وان لم يدخل تحت ثالث اي فيه بحث اما اولا فلان قوله ان لم يدخلا تحت ثالث لا يتعدى
حكم احدهما الى الآخر ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما يتعدى حكم احدهما الى الآخر دخلا تحت ثالث وكانا جزئيين ايضا

قوله وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة

ولا شك ان التعدي ثابت في كل الاستدلال يكون كل الاستدلال تجري على جزئي وقد قال القياس الفقط هو الاستدلال
بكلي على جزئي واما ثانيا فلانا لا نسلم انهما ان لم يدخلا تحت ثالث لا يكون بينهما تعد اصلا لم لا يجوز ان يندرج احدهما تحت
الاخر كما في كل قياس عقلي ويمكن ان يجاب عن الاول بان اندراجهما تحت ثالث لا يستلزم ان لا يكون احدهما اعم من الاخر في
لا يتحقق الاستدلال من الكلي على الجزئي فيلزم المحذور بطوار تساوي الجزئيين الاضافيين وتخالفهما عموما وخصوصا وعن
الثاني بان الكلام فيما اذا لم يدخل احدهما تحت الاخر ولذا اعترض بانه قسم اخر غير الثلثة وبهذا التوجيه تخرج جواب الاخر عن الاعتراض
الاول فتامل قوله قلت المقصود انتها وبهذا التوجيه تخرج الجواب ايضا عما يقال انك اذا قلت بعض الحيوان ناطق
وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الاضافي على الكلي مع انه قياس واعترض عليه بان التحقيق المذكور يودي الى
ان يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي لان الاستدلال من احوال كل زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد
والجواب انه في قولنا كل عدد يعده الواحد اعتبارين احدهما اعتباره من نوع العدد والنظر الى ذاته ووجوده في ضمن جميع افراده و
ثانيهما اعتبار افراده فالاول هو ما في الاستقراء لان الاعتبار الثاني حاصل قبل والثاني في القياس لان المقصود الاجمال
في مقدماته هو الثبوت والكلية قوله واما بالاستقراء الذي لا اشتمال له قيل ما تقرر بين الجمهور من المحققين من ان الاستثنائي
عائد في الحقيقة الى الاقتراني بطريقه المخصوص المذكور في موضعه وان الاقتراني يرجع اقسامه عائد الى الشكل الاول بل يلي
القرب الاول منه تحقيق الاشتمال المذكور فيه وانت خبير بان ذلك الاشتمال انما يظهر بعد العود واما قبله فلا قوله اما الى الاستثنائي
او الاشتمال فتامل فالاول كالمركب من المنفصلات نحو كلما كان اب فج د وكلما كان ج د فه ز والثاني كالمنفصلة والحمليات نحو
كل ا اما ب او ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د واما امره بالتامل فلانه يتوهم ان المقصود من قوله اما الى الاستقراء او الاشتمال منع
الجمع فان المقصود منه منع الخلو ولا فيفيد امر ذكره لنوع ملاحظة قد يخفى على القاصرين قوله وهو العمدة لافادة اليقين
الا قد يقال في وجه كون القياس عمدة ان الاستقراء والتمثيل راجعان اليه مطلقا اما ما يفيد اليقين منهما فراجع الى القياس
القطعي واما ما يفيد الظن فراجع الى القياس الظني قوله فقد اشار الى كلية كبرى الشكل وايجاب صغراه في كل من استقراء
كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه بحث اما في الاول فلانهم صرحوا بان الاستقراء الناقص يفيد الظن بناء على انه اذا استقري
اكثر افراد الشيء ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد ملحق بالاعم الاغلب يحصل الظن ان كل فرد كذلك فهنا اذا ثبت للاصغر
الاوسط وثبت الاكبر لاكثر الاوسط يحصل الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا ان يشترط الكلية
لافادة اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك واما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الاول
وان السالبة تستلزمها فينبغي ان تصلح لذلك غاية ما في الباب ان ظهور الانتاج بملاحظة الانتاج يحتاج الى ذلك لا يقتضي ان
يسلب صلاحية الكبروية للشكل الاول عن السالبة الا يرى ان ظهور الانتاج في باقي الاشكال باحدى الطرق الثلثة
كيف كانت مقدماتها ولا يصح سلب صلاحية الصغروية او الكبروية من المقدمات التي قالوا بصلاحيتها لهما وقد يقال الايجاب
المشترط في صغرى الشكل الاول اعم من ان يكون حقيقيا كما في الموجبة المحصلة والمعدولة او السالبة المحمول او حكما كالسالبة المحصلة
التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها ينتج بشرط ان يوافق موضوع الكبرى كقولنا لا شيء من ج ب وكلما هو ليس

ب انا نزيد افق كل ما هو ليس ب والعنوي في حكمه لان السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضاء وجود الموضوع
وحكم احدالمتساويين حكم الاخر وهذا قول للكرخي والارموي اولا ثم رجع الارموي وبين رجوعه بما قلنا واجاب الكرخي عن مبناه
في فصول البدائع فمن اراد التفصيل فلينظر ثمه قوله واما الغاية بطريقها ينتج السلب فان قلت لم يتعرض الغاية للضروب المنتجة
للسلب قلت لان اقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول واقربها اليه بعد الاول هو الثاني ولذا ذكر ضروبهما بتمامها و
الابعد ما عنه هو الرابع ولذا لم يذكره اصلا واما الشكل الثالث فلما كان اقرب اليه بالنسبة الى الرابع وابعد بالنسبة الى الرابع والبعد
بالنسبة الى الثاني توسط للشرف فذكره وهو المنتج للايجاب ولم يتعرض لاخرهما قوله اي لزوم بين شيئين انما فسر الملازمة
باللزوم ليستقيم قوله من غير عكس اذ لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس القياس ثم هذا التفسير ليس مخالف للغة اذ
قد يجيء المفاعلة للفعل كالسافر وكلسو قوله وههنا طريقان ضعيفان لا يذهب عليك ان هذين الطريقين لا يخرجان عما مر
من الطرق لان الطريق الاول قياس بالشكل الاول والطريق الثاني قياس فهي اي تتمثل لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار
خصوص مقدمات مخصوصة امر امتحانا عما عداه عد طريقين آخرين قوله غير معلوم الثبوت بالضرورة اي بالقطع واليقين وليس
المراد الضرورة المقابلة للنظر والا لوجب ان يضم اليه او بالنظر وانتهاء النظري الى الضروري لا يصحح القول بحصوله بداهة لا ابتداء
ولا انتهاء كما ظن وهو ظاهر لا يخفى قوله اذ ما له الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة فان قلت يجوز ان يكون الطرف ابين النفي
والاثبات ويمنع الفهمان لمانع قطعي قلت يخرج من المبحث لان الكلام في نفي الوجود بالاستقراء بمنع التتبع وعدم الوجدان
قوله انتفت الضروريات اذ كل ضروري يصدق في خلافه انه لا دليل على ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف الذي
فرضناه ضروريا فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضروري فانتفت الضروريات باسرها فان قلت المفهوم
مما ذكره اولا انه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة ادلة الثبوت باحد الطريقين ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم بالدليل
وح يتجه ان خلاف كل ضروري ليس مما يعلم انتفاء دليل ثبوته على احد الوجهين حتى يصح ان يقال هو من قبيل ما لا دليل
على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته فيمتنع نقيضه وهو الضروري قلت خلاف كل ضروري وان كان لا يتاتى فيه نقل
ادلة المثبتين وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري في الاكثر لكن يتاتى فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كما لا يخفى مثلا
الضروري في مثال الجبال انتفاؤها بحضرتنا وخلافه وجودها ووجود ادلته دون بتها مع سلامة الالات وحصول الشرائط المعتبرة
وحيلولتها بيننا وبين ما وراءها ونحو ذلك نحو فان قلت انتفت الضروريات باسرها اي يلزم اذ الزم ان كل ما لا دليل عليه جوز
اثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء قوله كل ما لا دليل عليه يجب انتفاؤه باحد الوجهين احدهما ان كل ما لا دليل عليه يجوز
اثباته والثاني ان بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لا يلزم ذلك المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت
اذا لم يكن منشأ لوجوب النفي يلزم جواز الاثبات في الكل اذ الكلام فيما لا دليل على النفي الا عدم دليل الثبوت
كما لا يخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتامل قوله يعني ان غير المتناهي الى اخر كلام المصنف بهذا البلاغ تقرير الجواب
ولا اثبات ان ما لا دليل عليه غير منشأ بالوجدان قوله والا لزم علم العوام الى فان قلت المراد عدم الدليل
عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم قلت لو حمل على هذا لما امكن الاستدلال بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم

بعدم الدليل عند الحق وهو ظاهر قوله فان اعتقاد الجاهل باشتباهه لعدم الدليل عنده لما كان علما فيه بحث لانه علم مما ذكر في صدر
هذا الطريق انه لابد فيه من ملاحظة ادلة الثبوت باحد الطريقين ثم نفيها كما قررناه انفا ولا يكفي عدم الشعور بالدلايل
بالمرة ففي هذه الصورة اعني فيما علم العالم دليلا على ثبوت شيء لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء
علما وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت وابطله في نفس الامر وهذا الابطال لا يتاتى في نفس الامر والا لما كان المثبت
عالما وقد يجاب بانه كلام على السند لان قوله والا لزم في قوة السند فالمنع بحاله وذلك ان نقول المراد بعلم العالم بالثبوت
اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشيا عن دليل ضعيف كما وله اهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل
هذا الدليل الضعيف يفيد العلم بنفي الاعتقاد المطابق لكان اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان القول
بلزوم كون اعتقاد العالم جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما لا يجتمع اذ لا استحالة في علمية الاعتقادين المذكورين بمنع مطابقتهما
للواقع فلا يرد ان هذا انما يصح ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور منكرا لكون ما يستند الى العلم بالدليل علما وهو ظاهر
البطلان للزوم نفي الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لا التزامه ثم ان اللازم في التحقيق
وان كان جهلية احد الاعتقادين لا على التعيين بناء على ان المستدل المذكور لا ينكر علمية ما حصل عنده العلم بالدليل بل يقول
بانتفاء الطريق الموصل اليه لكن يمكنه في طريق المناظرة الزام جهلية كل منهما بخصوصه قوله وفي نهاية العقول فان قلت
عبارة المعصا لطة لان تحمل على ما يتوهم من عبارة نهاية العقول بان يرجع ضميرانه الى الدليل فلم ارجعه الى العلم بالدليل قلت
لان الكلام في رد الشق الثاني من شقي الترديد والملايم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس الدليل كما لا يخفى قوله
لا يتوقف على هذه المقدمة والا لكان نظريا فيه بحث لجواز ان لا يكون التوقف بطريق النظر كما في الفطريات والتجربيات والحدسيات
ونحوها على ما سيجيء قوله فيلزم من عدم دليل الطرفين فيه بحث اذ لا يعقل عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر من ان
عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتى يرد المحذور وذلك لان كل امر اما ان يتحقق دليل ثبوته ام لا وعلى كل تقدير
يتحقق دليل احد الطرفين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان انتفاء دليل الثبوت دليل العدم على تقدير صحة ما ذكر
من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم قوله اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ههنا
عدم دليل النفي حتى يلزم اثبات ما لا يتناهى لان لامتناع ما لا يتناهى ادلة مقررة في موضعه كيف ولو سلم عدمه لم يلزم قوله
وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن ان يقال ليس المراد ان غير المتناهي مما لا دليل على نفيه حتى يرد ما ذكر بل ان
ما لا دليل على نفيه من الممكنات غير متناه فيلزم ثبوت ما لا نهاية من الممتنع وبتقرير الوجهان واما ثانيا فلان الفرق باستلزام
المحال في بعض الصور لا يفيد لانه مشترك كما في ان لا يوجد الله تعالى العالم الدليل عليه وفي الكلام مما لم يثبت ولا يثبت قوله
بل الدليل القاطع قيل عليه هذا غير جار فيمن قيل بنا مع جريان الشبهة فيه قوله لظهوره او العدم اصل قوله الثاني قياس
الغايب على الشاهد فيه بحث اذ قد عرفت ان هذا التمثيل غايته انه يستعمل في غير موضعه ولم يتعرض سابقا لتعيين المحل الصالح
للتمثيل ليكون ذلك قويا وهذا ضعيفا وثانيا في مثل ذلك في الاقيسة ايضا فان القياس المركب من مقدمات وهمية او
ظنية لاثبات الامور العقلية القطعية ضعيف وكثيرا ما يستعمله الناس فيها فيمتنع ان يذكر هذا ايضا قوله والعكس هذا العكس

في الكل

37

عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي ايجابي والعكس حكم سلبي وقيل ان يحمل على عكسه يجب ملاحظة الوصف
فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فعكس الطرد فيما نحن فيه يجب ملاحظة الوصف هو فوتنا الطلب
الحكم وجد المشترك وما يلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم فكانه الشارح فسر بالتلازم قوله وليس شيء من هذين المدارين علة
لدايره لان العلة في اصطلاحهم ما يؤثر في الحكم وقد يقال التقسيم ههنا ما يستلزم الحكم المقصود والاثبات في صورة المساواة
لم يحصل الاستلزام المقصود وفي تعبيرنا بالدوران فلا الالتزام وسمي الاشارة الى هذا المعنى قوله ثلث فليس الاستدلال بالدوران
وحده قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس معتبرا في الدوران مع انهم عرفوه بانه ترتب الشيء على ما له صلوح العلية
واجيب بمنع اعتباره في الدوران الذي جعل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم مجرد وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه
كلام الشارح في تفسير الدوران وقد يقال لا شك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحال من خصوصية فاذا اعتبر
الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده قوله وايضا كون تلك الوجوه ان اراد ما في خصوص المثال فغير
مفيد وان اراد ان صلوح شيء لشيء مطلقا لا يتحقق كما يشعر به لفظ مثلا في عبارته فبعيد فان كثيرا من الاشياء مما يتحقق صلوحه
علتها لامور اخر لصلوح مقارنة المثل للكل والعلية لخفة مثلا قوله فان كثيرا من الاشياء قيل لا توجيه لهذا الكلام في هذا المقام
اصلا لان المثبت بالدوران والمعتبر في القياس المسمى بالتمثيل عند اهل السنة هو العلية العادية لا العلية بمعنى التاثير الحقيقي
الذي لا تحقق له بين الممكنات عندهم وكيف يتوهم اثبات هذه العلة بالدوران وليس المؤثر الحقيقي في شيء من الاشياء الا الله
سبحانه بواسطة ارادته ولا يمكن دوران شيء مع ارادته تعالى الا بعد العلم بان لا مؤثر الا هو فلو علم كونه تعالى مؤثرا في شيء
بالدوران لزم الدور نعم انهم يسمون اصطلاحا بعض تلك العلل مؤثرة ولكن لا يريدون به التاثير الحقيقي كما يطلعك عليه
كلماتهم قوله وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيه بحث وهو ان المبني على هذه المقدمة جزء اخر للمدعي وهو ان العلم بغير
المدار لا يستلزم العلم بالداير فلا يكون علة له واما الجزء الذي ذكره الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يستلزم العلم بالداير
فيكون علة له فلا يبتني على هذه المقدمة فان الذي يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل ما يقتضي العلم به العلم بشيء اخر فهو علة
لذلك الاخر لان كل علة لشيء يقتضي العلم بها علم ذلك الشيء ويمكن ان يجاب عنه بان وحده في قوله العلم بالمدار وحده يقتضي
العلم بالداير حال من ضمير يقتضي والاقتضاء اذا كان مختصا بالمدار يلزم ان لا يعلم الداير عند ما لم يعلم المدار فهذا القول يتضمن
كلا جزئي المدعي المركب ويؤيده توزيع قوله فيكون علة على جزء ما ذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فالدفع
البحث المذكور فتامل قوله الرابع المقارن فيه بحث وهو ان المطلوب بهما نفي كون المقارن مؤثرا وهذا الوجه لا يدل عليه
كما لا يخفى ويمكن الدفع بالتكلف فتامل قوله وثانيهما السبر يقال سبرت الجرح اي سبره اذا نظرت ما غوره قوله فتارة يكون
على صورة قياس الطرد قيل قياس الطرد ما اثبت به حكم الاصل في الفرع لشمول علة الاصل كما هو الشايع وقياس العكس
على ما قاله المصنف ما اثبت به نقيض حكم الاصل في الفرع بنقيض حكم علة الاصل عن المثال الخارجي ولا يخفى ان تقرير الشارح
في هذا المقام لا يوافق هذا الا انه جعل الاصل في المثال الذي ذكره من قول الاشعرية الاعادة والفرع الابداء وقد حكم
والحكم فيهما عدم اقتدار العبد وانه يوافقه لو جعل الاصل الابداء الذي هو فعل الله تعالى والفرع الابداء العبد وحكم الاصل القدرة عليه

بالعلة

تتبع

وعلة القدرة على الاعادة وحكم الفرع عدم القدرة على الايجاد وعلة عدم القدرة على الاعادة وما ذكره منقبض كلام بعضهم
لكن لا يناسب ذكره بالشرح المتن ولا يظهر ايضا وجه تسميته بقياس العكس قوله لانه مريد بالارادة اتفاقا اي بيننا وبين
من تخاصم كبعض المعتزلة فلا يقدح في هذا الاتفاق ذهاب النجارية في احد قوليه الى انه تعالى مريد بالذات قوله والعالم صفة
واجبة له تعالى والواجب لا يعلل سيرده في الالهيات بان وجوبها له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لا يمنع استنادها الى صفة اخرى
واجبة ايضا فالنقض ههنا مجرد نقل كلامهم قوله بحسب كل واحد متعلق بمكن اي يناقش في تعلقها بحسب كل واحد فقط وتعدده و
في قوله ليس عددا اي من عدد وفي قوله فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال لان مقدوريته لاحدهما بالايجاد وللآخر
بالاعادة وفي الاستحالة منع قوله فيلزم بطلان التفاوت قيل لم لا يجوز ان يرجع التفاوت الى الكيف دون الكم قوله
واعلم ان عد الالزامات الى اخر الالزامات لا تزيد على اثبات الحكم في الفرع لوجود علة حكم الاصل فيه المتفق على عليتها في الاصل
على زعمه على قياس المركب الاصل وانه ليس من الطرق المثبتة للعلة المشتركة وقد يقال كون الالزامات نوعا من القياس لا ينافي
اشتمالها على نوع مخصوص من انواع طرق الاثبات للعلة المشتركة فان المتمسك بها بناء على ان خصمه في زعمه معترف بحكم الاصل و
بعلية التي يدعي المتمسك انها علة ولذلك لا يشتغل باثبات علية تلك العلة بطريق آخر فكان اعتراف الخصم بعلية علة حكم الاصل ولو
في زعم المتمسك طريقا ثالثا في اثبات علية علة القياس فيقول الخصم ما زعمت من تعيين الحكم وعليته عندي غير واقع بل ان تعيين الحكم
فلتعين تلك العلة وان تعيين العلة فلتعين ذلك الحكم واما تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها من طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه على ما هو
هو الصحيح فان الالزامات من حيث هي اقيسة طردية او عكسية ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث احالة تعيين الحكم والعلة الى الخصم
وقد تعقبه الخصم بانكار احدهما هذا وانت بعد ما علمت ان خلاصة الالزامات فكن الحاكم الفيصل قوله في المقدمات اي القضايا
انما افرد البحث بحث الصور مع ان العكس يرى انسب لما سبق بيانه في المرصد السادس من ان العمدة بحث الصورة ثم قوله
اي القضايا باعتبار المقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدأ محذوف اي وهي على قسمين فان قلت الطريق الذي يقع فيه النظر هو الدليل
فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع انها ليست دليلا قلت النظر يقع في الكل والاجزاء معا والقضايا جزء الطريق ثم المراد باستعمال
القطع في الادلة القطعية ان شانه ذلك لا انه لا يستعمل الا فيها فان القطعية قد تستعمل في الادلة الظنية بخلاف العكس قوله
اعتقاد وانه لا يمكن ان يكون الا كذلك لا خفاء في خروج المضمونات بالاعتقاد والجهل المركب باعتبار المطابقة للواقع والظن
باعتبار اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا واما التقليد فزيد في بعض الكتب لاخراجه قيد عدم امكان الزوال ولم يذكره ههنا
فكانه اخرجه بالقيد الاخير اذ ليس فيه اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لا يكون الا كذا واعلم انه لم يرد
ان اليقين مركب من الاعتقادين بالفعل والا لزم التسلسل بل المراد انه اعتقاد بسيط على وجه لو لاحظ المعتقد مطابقته لمعتقده
للواقع وعدم مطابقته لم يعتقد الا المطابقة ولم يجوز عدمها وهذا كما ان المتبادر من قولهم الظن هو الحكم باحد النقيضين
مع تجويز الاخر ان الظن مركب من الاعتقادين اذ انه اعتقاد بسيط لكن بحيث لو قرر النقيض يحتمل لا ان هذا التجويز واقع
بالفعل فتامل قوله والمراد ان القطعية ليس المراد بالقطع المعنى الاعم المتناول للتقليد قوله نسبع فيه بحث وهو ان العاديات
ايضا من اليقينيات الضرورية وهم يذكروها في هذا المقام هذا وبعض المحققين حذف الوهميات من الاقسام وجعلها ستة و

وصفوا باسم المشاهدات بالمحسوسات الظاهرة قوله نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج بل هكذا في اكثر النسخ والاوضح العبارة
نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر قوله ونسمي هذه وجدانية اعترض بان الوجدانيات لا تختص بالعقلاء بل
توجد في البهائم ايضا اذ ادراك الجوع والالم والعطش مما لا نزاع في حصوله لها فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات
ثم تفسيرها بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن اللهم الا ان يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل
للبهائم ويمكن ان يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعدود من المشاهدات بعض الوجدانيات فبينهما عموم
من وجه وانما قال ويعد منها ما نجده بنفوسنا اذ لا دخل للحس فيه الا انه عد منها تغليبا قوله واما الحكم بان كل نار حارة وقد يقال
هذه القضية الكلية من المجربات لصدق تعريفها عليها قوله لم يكن اتفاقيا بل لا بد فان قلت هذا يشعر بان الاتفاقيات
لا سبب لها مع ان المصرح به خلافه فان لها اسبابا قطعا لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد انه اذا ترتب على شرب
السقمونيا الاسهال ترتبا دائميا او اكثريا يحكم العقل بان في السقمونيا سببا للاسهال وان لم يعلم انه حرارته او برودته او نحو ذلك
وانه لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق اي بان اتفق مقارنته لشربه من غير ان يكون من السقمونيا نفسه بل من شيء آخر اتفق
تحققه مع الشرب قوله الخامس الحدسيات وقد يكون الحدسيات من الظنيات لا من الضروريات القطعية والا لما جوز العقل
نقيضها والعقل يجوز في المثال المشهور ان يكون نور القمر من امر بعيد واختلافه مع اختلاف القرب والبعد قوله ولا بد في
الحدسيات من تكرار المشاهدة قد يمنع توقف كل حدسي على تكرار المشاهدة كما في مشاهدة الشقة المنقسمة ويؤيده ما ذكره
قطب الدين الرازي في شرح الشمسية من انه اما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى او لا يحتاج فان
احتاج فهو المجربات وان لم يحتج فهي الحدسيات وقد يجاب بان وقوع المتقن من بعض العالم نادر اتفاقا مما لا شبهة في جوازه
وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص ولا يدفع المخالفة والتحقيق ان ما ذكره ههنا هو الحدسيات العامة وقد يوجد على
اطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية ومن يقرب به والى هذا ينظر قول الرازي في شرح الرسالة فانه لا يحتاج الى
تكرار المشاهدة قوله فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات فيه بحث لان قولنا محمد ادعى النبوة واظهر المعجزة
على وفق دعواه صغرى ينتج مع قولنا وكل من هذا شانه نبي قولنا محمد نبي وهو من مطالب الكلام ومعظمها قوله فان حكم الوهم
في الامور المحسوسة صادق لان الوهم قوة جسمانية للانسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس
فاذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحا كما اذا حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عد الوهميات في المحسوسات مطلقا من
قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق والاطلاق فيه ايضا خطأ لانها وان تعلقت بالمحسوس فربما تغلط كما في توهم صداقة من ليس
له هي قوله ثم المشاهدات اي نوع منها فقط وهو الذي يستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع آخر منها وليست عمدة
اصلا كما في المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية ثم شرط المشاركة لا بد في المشاهدات ايضا على ما مر في ذلك المرصد فلعل
عدم ذكره ههنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء والارض وغير ذلك مما يبنى عليه المسائل الكلامية مشتركة بين
الكل وفيه ما فيه هذا وقد نبهت هناك على ما بين كلاميه في ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر قوله
لاحتياجها الى تكرار المشاهدة منع الاحتياج اليها في بعض الحدسيات قد سلف فلعل ادراجها فيما قبله لذلك قوله كقولنا الآن واحد

فان قلت سياق كلامه يدل على ان ظنية هذه القضية مع انها قطعية يقينية قلت ظنيتها انما هي اذا اعتقد بها بسبب اجتماع الجم الغفير
عليها واما اذا لوحظت بدليلها القطعي اليقيني فهي قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم ان المراد
بالظنية ههنا ما يقابل اليقيني على ما سبق هذا الاصطلاح فيشمل المجزوم به الخالية عن اليقين قوله اما المصلحة عامة الظاهر ان
خروج تطابق الاراء على الوحدانية كمانع المثال المذكور راجع لا الا الا الله عن تفصيل السبب الذي ذكره فتامل قوله نفي عدد غير
متناه سواء كان ذلك العدد اثنين او ثلثة او اربعة الى ما لا نهاية فقوله غير متناه بمنزلة قوله اي عدد كان والقرينة على ما ذكرته قوله
لتعين الواحد وليس المراد بغير المتناهي معناه الظاهر حتى يرد ان يقال لا حاجة الى نفي العدد الغير المتناهي لتعين الواحد فالظاهر ان
يقول نفي عدد تعدد او نفي عدد متناه قوله هذا خلف اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكره في القادر
والاقدر قوله وعالمنيها مر واجب يحتمل الشرية لا عدم النقض بعدم علمنا بما لا نتناهي مع انا عالمون باكثر من معلوم واحد فلا يرد
ان هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج اليها في بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدعي وجوب كونه
تعالى عالما بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة قوله كان الواحد مثلا فيه بحث لان مجموع النفس الاحاد كم منفصل له حقيقة
غير حقيقة الوحدة لانها ليس من قبيل الكم قوله واذ يلزم منهم لو اخطى من حيث المنع على مدخول مع في قوله مع انه لزمه لانه في قوة
قولنا وهذا الاستدلال باطل لانه لزم منه الواحد ولا انهم يلزمهم صحة قدم العالم ويجوز ان يكون معطوفا على مدخول فيقول من حيث المنع
ايضا قوله اذ ليس يلزم من تجويز الامكان قلت ان سلم عدم اولوية عدد من عدد فاللزوم ظاهر والا فالسؤال السابق لا هذا قلت
هذا منع عدم الاولوية بطريق آخر وهو ان ما منع لقاطع اولا بالعدم قوله تارك المامور به عاص اي امر مطلق وانما قيدنا بهذا
لان المندوب مامور به عند الجمهور وليس تاركه بعاص قوله هذا تارك المامور به انما اطلق الفعل على هذه المقدمة مع انها مستفادة
لا الحق بناء على ان المراد بالفعل ههنا ما يقابل النقل فيندرج فيه لطني قوله وتارك المامور به عاص قد يراد بالعصيان ترك الامتثال
بالاوامر والنواهي ولا نزاع في كونه عقليا فان العصيان في اللغة ضد الطاعة فلو امر احد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره بعد ذلك الغير
الغير المتمثل عاصيا وان لم يكن الآمر شارعا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو شرعي فبالنظر الى الاول عد صاحب المقاصد قولنا ظ
تاركه عاص مقدمة عقلية وبالنظر الى الثاني عد الشارح قوله وكل تارك المامور به عاص مقدمة شرعية لا عقلية على المعنى الاول
كما توهم بل لانه لو حمل عليه لم يبلغ المجمل او يكون المودي تارك المامور به تارك المامور به اللهم الا ان يفرق بين ترك المامور به وبين
نفس امتثال الامر وان تلازما قوله غير متوقفة على حدوث العالم فيه ان صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار حتى يثبت
كونه تعالى مرسلا للرسل واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل تتوقف على الحدوث اللهم الا ان يقال يكفي في اثبات
النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة او كان لهم دليل على القدرة غير متوقف على الحدوث قوله لتوقفه
على العلم بالوضع لا يخفى ان العلم بالارادة كاف الا انه لا يتم بدون العلم بالوضع اما في الحقائق فظاهر واما في المجاز فلانا
بالانتقال من الموضوع له ولكان نقول المراد من الوضع اعم من الشخصي والنوعي قوله واصولها يعني بالاصول ما وقع عليه التنصيص
قوله في مواضع عديدة منها قوله فاليوم اشرب غير مستحقب اثما من الله ولا واغل حيث جزم اشرب من غير جازم قوله وفروعها
تثبت بالاقيسة بثبوت الاصول والفروع للنحو والصرف ظ واما ثبوتها للغة فلان ما ذكر في اللغة من بيان جواهر الحروف كالرجل

بنام
اي م
المستق

مثلا

مثلا موضوع لذكر من بني آدم منقصر لدعوى انه متى اريد نستعمل له الصحيح فيما وضع له حقيقة فليستعمل في ذكر من بني آدم فهذه قاعدة
واصل يثبت بها الفروع وهي حكم الرجل في الاستدلالات لاثبتة وكذلك الكلام في التعريفات الواقعة في الالفاظ باعتبار معانيها المجازية
ثم المراد بالاقيسة الاقيسة الميزانية لا الفقهية فظنيتها باعتبار ظنية كبراها قوله وعدم المجاز يشير الى ان الكلام في الادلة التي
الفاظها حقائق ولكن ان نقول لا دليل الا وبعض الفاظه حقيقة ثم ان المص لم يذكر الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولا النقص
ولسيلا البعير فكانه ادرجها في المجاز على راي البعض قوله بناء على دخول في المجاز بالنقصان لا يخفى ان بعض الاضمارات يمكن ان يدخل
فيها نحو قوله تعالى واسئل القرية دون بعض كقوله تعالى فارسلون يوسف فالنظر نظر المص قوله لتقدم على الدليل النقلي قطعا باي
يؤول النقلي فان قلت فسر الشارح التقديم بتاويل النقلي عن معناه الى معنى آخر وبو ليه مثاله ولا شك ان هذا لا يصح لان الكلام
بعد العلم بالوضع والارادة قلت هذا ابناء على ظن القائل باحتمال المعارض العقلي وجريانه بعدهما وسيحقق الشارح فيما
سياتي عدم الجريان حيث قال واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فليس على الشارح الا انه وقد يظن ان كلام الشارح
للتاويل والتفرقة في الكلام بقرينة مع ثبوت الامرين اعني العلم بالوضع والارادة مثل الحمل على التمثيل او الكناية فان المفردات
الواقعة فيهما يراد بها معانيها الاصلية لكن ارادتها لا لافادة المعاني الاول والانتقال الذهن منها اليها وح فلا اتجاه ايضا لما قال
من انه اذا تعين المراد باي وجه كان دل على انتفاء المعارض العقلي وحصل العلم بعدمه وانت خبير بان المختار عند الشارح
كما حققه في شرح المفتاح ان اللفظ في الكناية ليس مستعمل في المعنى الاصلي ولم يرد هذا المعنى منه وان التمثيل مجاز في الهيئة التركيبية
كما صرح به في شرح التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لا احتمال لهما قطعا قوله فقد ثبت انه لا بد قد وقع في بعض النسخ
فتبين بهذا واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضيهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب لا يقال جاز
ان يتوقف فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما فلا يلزم شيء من تلك المحالات لانا نقول هذا منع لا يفيد المعلل لان وجود المعارض
العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا
التوقف يوجب احتمال التطرق لخطاء في الدليل العقلي وح لا يبقى النقل حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلايل العقلية القطعية
الى ههنا طاح في تلك البعض النسخ قوله وح جاز ان يكون من الممتنعات فان قلت مقتضى هذا الكلام ان بعض العقليات التي
ثبت امكانها بالقطعي العقلي يفيد النقل فيها القطع فالوقوع فيها قلت كل الشرعيات يفيد الدليل النقلي المقارن للقراين القطع
فيه بخلاف كل العقليات وايضا لا طريق للعقل في النقليات بخلاف العقليات الممكنة قطعا اذ ربما نجد دليلا عقليا على خلاف
ما ورد به النقل فيه ول لكن هذا انما يظهر اذا لم يثبت امكانها بالدليل العقلي اليقيني بقي ههنا بحث مشهور وهو ان المبني لعدم
المعارض العقلي في الشرعيات صدق القائل وهو قائم في العقليات ايضا وما لا يحكم العقل بامكانه ثبوتا وانتفاء لا يلزم ان
يكون من الممتنعات لجواز امكانه الخافي من العقل فينبغي ان يحمل كل ما علم ان الشارع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه و
ابطال قطع النقل بصدقه فالحق ان النقلي ايضا يفيد القطع في العقليات ايضا ولا يفيد ما ذكره الشارح ولا يختلف الا ان يقال
مراده ان النظر في الادلة نفسها والقراين في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لاجل افادته الارادة من القائل الصادق
جزما وفي العقليات افادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على ان افادته الارادة محل له لانه بعد ما علم مراد الشارع بتتبع النقل

التصرفات
معه
ولا بعيد بما ذكره ظ

الموقف الثاني في الامور العامة

والنتيجة تحصل الجزم بعدم المعارض في الثاني دون الاول فانه غير مسلم قوله فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما فان
تقسيم الكثرة الكلي موجود بناء على انها يشمل الاثنين فقط كما سنذكره الآن قلت التقسيم عرفي وتلخيصه ان قوله وان كان كثيرا معطوف
على مقدر كانه قيل الوحدة في مثله والتقدير ان لم يكن كثيرا فظ وان كان كثيرا له وحدة ما وبالجملة فذلك الكثرة وان امتنع في الكثرة
ولا تحقق لها فلا محذور واعلم ان اعتبار الوحدة الكل موجود لا يحتاج اليه في بيان شمولها الاقسام الثلثة اذ يكفي فيه تحققها في بعض
من كل من الاقسام الثلثة وانما يحتاج الى الاعتبار المذكور اذا فسرت الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات او
الكثرة وعد الوحدة من القسم الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود بين كما لا يخفى من
سياق كلامه في حواشي التجريد قوله ولا ماهية والتشخص عند القائل قيل عليه ان تشخص الباري سواء كان عين ماهيته
او غيره فهو ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخص عاما شاملا له وكذا الكلام في الماهية وقد يقرر الاعتراض بعبارة اخرى وهي
ان القائل بان ماهية الواجب عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لا يقولون بعينية الماهية المطلقة والتشخص المطلق
اللذين هما من الامور العامة بل بزيادتهما ويمكن ان يؤيد الاعتراض بان الشارح عد الماهية في حواشي التجريد من الشاملة
للكل كالوجود والجواب ان الماهية يطلق غالبا على الحقيقة الكلية ومن ثمه قيل لفظ الماهية يدل على الكلية التزاما والتشخص
عندهم هو المنضم الى الماهية ولذا صرحوا بان التشخص غير الماهية والسعد لو اعا ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص
والسند لو الجزئية من المعنى الموجود في الخارج فعلى تقدير كون تشخص الباري عين ماهيته وماهيته عين وجوده لم يوجد فيه
ما يصدق عليه مفهوم الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة وهذا ظاهر وما ذكره في حواشي
التجريد مبني على ارادة الحقيقة من الماهية والظن ان الفرق بين الوجود والتشخص في كون الاول من الشاملة للثلثة ولو قيل
بكون وجود الباري تعالى عينه كما يدل عليه عدم التقييد هناك وعدم كون الثانية الا على تقدير المغايرة خفي وسيرد عليك ما يفيدك
بصيرة في المقام قوله وتشخص مغاير لماهيته لكنه غير داخل في هويته اذ لا قايل بالتركيب فلا ينافي نفي الكثرة قوله الكثرة
اي بحسب الاجزاء او الجزئيات واما كثرة الصفات على القول بها فلا ينافي لعدها كثرة في الذات نفسها قوله والمعلولية فان قلت
عد المعلولية مما يشمل الاثنين فقط لا يستقيم على اصل المتكلمين لان وجوده تعالى زايد على ماهيته ومعلول لها عندهم فقد تحقق
المعلولية في الواجب تعالى بمعنى ان وجوده من العلة وهي نفس ذاته قلت بعد تسليم ان ليس مرادهم المعلولية للغير لا نسلم المعلولية
في الواجب قطعا لان علة الاحتياج الى العلة اما الحدوث او الامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده هو الاتصاف به
لا الوجود الذي هو ممكن بالنظر الى نفسه لا نفس ذاته الذي هو الواجب فليتامل قوله فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع
والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة قد يمنع ذلك في العدم ويدعى انه من الاحوال المشتركة بين الاثنين اعني
الجوهر والعرض اذ المراد من الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكذا المراد بالعرض ماهية لو وجدت
في الخارج كانت في موضوع ويؤيد ذلك بان المحصل عنون الفصل الاول بالوجود والعدم معا وانت خبير بان الشيء
اذا سلم اتصافه بالجوهرية والعرضية حال العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق من اقسام الموجود الخارجي
بناء على ما هو الحق من وجوب كون القسم اخص من المقسم مطلقا بل قسمه ما هو الموجود منهما فلا يكون العدم من الامور

40

العامة قطعا اذ ليس يتحقق في موجود خارجي فضلا عن ان يوجد في اكثر من قسم منه واما القدم فان اريد القدم الذاتي فظاهر
انه ليس من الامور العامة وان اريد عدم المسبوقية بالعدم فعدم عده منها مبني على ان الصفات ليست من الاعراض اذ لو عدت
منها واريد بها ما لا يقوم بنفسها كما ينبئ عنه حصرهم اقسام الموجود في الثلثة تشنيعا على القول ببقاء الاعراض كما يقول به
بعض المتكلمين كان القدم المطلق من الامور العامة بالتفسير المذكور قوله ما يتناول المفهومات باسرها وهذا هو الكتاب
لمنع العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على ما اختاره المصنف قوله ويتعلق بكل ما قيد بهذا لان الاطلاق يستدعي جواز
عد كل من الاعراض الغريبة لخاصة من الاعراض الذاتية لشمولها مع مقابلها المفهومات كلها اذ لا تخرج من النقيضين قوله
في قسمة المعلومات قيل التقسيم مفهوم المعلوم فالاولى ان يقال في قسمة المعلوم بالافراد فان قلنا المراد تقسيم المعلوم على
المذاهب فلذا جمعه قلت الاختلاف في الاقسام لا المقسم فلا وجه لجمع المقسم ثم ان هذا التوجيه لا يتاتى في قول الشارح
واما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات لا يقال اضافة القسمة الى المعلومات لا توجب اللبس اي القسمة الى المعلومات كما في ضرب
يوم الجمعة لان قول الشارح الآتي وفات الامور العامة باسرها وقد يقال انه في الجميع اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء
لا التقسيم الكلي الى الجزئيات فان كل واحد منهما يقع في كلامهم ولك ان تقول الجمع بناء على اشتماله على تقسيم انواع المعلوم من الممكن
والحادث وباطلة فيه ملاحظة اقسام الاقسام قوله اي من شانه ان يعلم لا احتياج الى هذا التفسير لان كل شيء معلوم الله تعالى
بالفعل واجيب بان فرقة من المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى على ما سياتي فالتفسير المذكور ليصح التقسيم على راي كل فرقة وانت
خبير بان حمل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لا يتبادر الى الافهام والجواب قد يمنع تلك الفرقة المبطلة كون كل شيء من شانه ان
يعلم له تعالى ولك ان تقول لا احتياج الى هذا التفسير وان حمل على معلومنا لان كل شيء معلوم لنا بالفعل ولو بوجه فان قلت
تلك المعلومية بعد التوجه ولا توجه في كل وقت فلا معلومية فيه قلت لم لا يكفي في التقسيم المعلومية حال التوجه تامل قوله
تنتهي الى ثلاثيات ورباعية وجه التنبيه ان هذه التقسيمات اما بجعل احد قسمي التقسيم الاول الثنائي قسمين او بجعل قسم منه قسمين
كما سيظهر قوله صفة لموجود سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة به او معه فاندرج في التعريف نفس الوجود ايضا
على القول بانه حال قوله وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة اي صفة المعدوم واي فلا ينافي ما سيجوزه من كون
الحال صفة للمعدوم في الجملة لكن الكلام في انه لما جاز قيام الحال بالمعدوم في الجملة فلم لا يجوز قيام ما ليس بمعدوم ولا موجود
بالمعدوم وايا ما اجيب بانه اذا قام بالمعدوم واي لم يتصور له تحقق تبعي صح والسلطة لعدم تحقق المتبوع فان قلت
اذا كانت صفة المعدوم معدومة يلزم السند لك القيد المذكور انه لموجود اذ يغني عنه قوله ولا معدومة قلت لا نسلم
الاستدراك فان القيام بالموجود معتبر في مفهوم الحال وانفهام هذا المعنى من قوله ولا معدومة التزامي مهجور
في التعريفات على ان صفة المعدوم وان سلم انها معدومة لكن صفة ما ليس بموجود ولا معدوم لا نعلم خروجها عنه عند
القائل بحاليتها الا بالقيد المذكور قوله والجواب ان المراد قبل الممكنات حادثة عندهم فقبل الحدوث لا يصدق
تعريف الحال على الجوهرية مثلا قلت بعد تسليم انه لا يكفي في حاليتها صدق التعريف عليها قيامها بالموجود في المستقبل لعلمهم لا يقولون
بالحال قبل وجود الموصوف فالجوهرية قبل وجود شيء من العالم لم يكن حالا ثم صارت حالا بعد وجوده نعم هذا الجواب انما يتم

اذا لم يقولوا بالحالية في حيث لا وجود لشي من افراده في الخارج فتامل **قوله** بثبوت المعدوم فانه لا يقول باتصاف المعدوم بشي او الموصوف بنقيض نوع ثبوت للموصوف عنده **قوله** وهو الممتنع المساوي للممتنع فيه بحث لان الحطابات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سيلي فلا يصح جعل الممتنع مساويا للممتنع **قوله** الكائن في الاعيان اما بالاستقلال فان قلت قد مراد الكلام في تقسيم المعلوم فيجوز ان يجعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعل ههنا قلت لو سلم الوجوب فهو في قوة قولنا المعلوم اما كائن او غير كائن والكائن كذا وكذا الخ تمام يصرح به اعتمادا على السياق **قوله** ما لا يمكن ان يعلم الا المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهني خلافا للمتكلمين فلذا قال ههنا ما يمكن ان يعلم وقال ثمه المعلوم **قوله** وممتاز عن غيره بحقيقته يكون بها هو هو ان ثبت ان في كل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد آخر فمقوم الشخص وان لم يثبت فالمراد بالغير هو كل ما عداه من الانواع وافرادها واما امتيازه عن ساير افراد نوعه فهو اما بالهوية فقط او بمجموع الهوية والحقيقة **قوله** فان الذهن لا يدرك الا الامر الكلي فيه بحث لانه ان اراد بالذهن ما يعم النفس الناطقة وآلاتها كما يدل عليه ما سيذكره من ان الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية ايضا في تحققها الطبعي لم يستقم حصر مدرك الذهن في الكلي وان اراد النفس الناطقة وبالادراك الادراك بلا واسطة ~~فهذا الادراك الاولي~~ فهذا الحصر وان صح بناء على ان المدرك للكليات والجزئيات وان كان هو النفس الناطقة على المختار الا ان ارتسام الجزئيات المادية في آلاتها واما الجزئيات الغير المادية فهي وان كانت بحيث لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها فيها ايضا على وجه كلي لكن لا ينحصر الموجود في قسمين اللهم الا ان يختار الاول ويقال هو مدرك الذهن في الكليات اضافي بالنسبة الى جزئي الشخص بهويته الى ماهيته في تحققه الادراكي اي يكون ابتداء وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه التشخص الذي صرح به **قوله** الا الكلي الماهية الكلية قبل الصور الذهنية تمتاز عن غيرها بماهيتها وتشخص عارض ذهني لانها صور شخصية حالة في شخصية بنفس فلها هوية شخصية تمتاز بها ايضا فلا يستقيم الحصر اجيب بان الهوية انما يطلق على التشخص الخارجي ولو سلم عمومها في حد ذاتها فمرادنا ذلك بقرينة المقام فلا اشكال فتامل **قوله** وبان الجزئيات المدركة بالحواس الكلام في تحققها الطبعي لا الخارجي اذ لا شبهة فيه فان قلت الجزئي المدرك بالحواس يصدق عليه في تحققه الحسي انه موجود خارجي لانه عرض قائم بجوف جسمانية قلت لو صح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية ايضا موجودات خارجية وبالجملة المراد بالموجود الخارجي الموجود في الخارج عن المشاعر اي القوى المدركة فلا اشكال **قوله** الا ان ذلك الشي يسمى ماهية اكتفى ههنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها في صدر الموقف ولذا لم يجعل الماهية ولا التشخص مشتركا بين الثلثة ولعل هذا جرى ونقل كلام الغير وسيحكم بانه تعسف **قوله** بل تمتاز في الخارج بماهيته وهويته ليس المراد ان الموجود في الخارج يمتاز بماهيته وهويته في نفس التحقق الخارجي بخلاف الموجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه اذ لا انضمام في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي كما سيأتي ولهذا لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد ان الموجود الخارجي يمتاز في تحققه الخارجي بماهيته وهويته ابتداء حصولها في ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس فان ابتداء حصول هويتها ليس في هذا التحقق بل كانت متحققة في تحققها الخارجي فارتسم المجموع في الحس وكذلك

اشارة الى المنع لما ذكره اولا من جواز ان يلاحظ في جعل المعلوم قسيم الاقسام فتدبر

ان يكتفى بالمغايرة الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجي فان قلت هذا الجواب لا يتم في الخيالات الصرفة كمربع محيط من مربعين فان تشخصه بحسب الذهن فقط قلت لا تشخص ولا هوية هناك فان الشي اذا لم يرتسم في الخيال من طرق الحواس لا يكون الا كليا وهو ظاهر بالتامل الصادق فان قلت يصدق على تلك الجزئيات انها ممتازة بماهيته وهوية تنضم اليها في تحققها الذهني وهو التشخص الذهني العارض في الذهن فالسوال باق قلت قد سبق ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سواء حصل في الاعيان ام لا والا فالماهية الكلية الذهنية ايضا تمتاز بماهيته وهوية على انه قد يدعى ان ذلك التشخص مشترك بين الماهية الشخصية هذه والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الامتياز **قوله** فان الحقيقة تطلق على ماهيات الموجودات فان قلت هذا اسم لكن الحقيقة التي حكم عليها بامتياز الموجود بها هي الكلية قلت لا نم ذلك اذ لا فرق في تقييدها بالكلية بل المراد ان كل ما هو كذلك يمتاز عن غيره بما يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها وجزئيتها فان امتياز بما يصدق عليه الهوية ايضا في الخارجي والا في الذهني فتامل **قوله** وكل ذلك تعسف الا يرى الى ما ارتكبنا لتصحيحه من التكلفات مع ان الكلام بعد محل تامل **قوله** ليس احترازا عن شي اذ لا ممكن بالغير فيه بحث لان الامكان يمنع سلب الضرورة الوصفية والوقتية جميعا ليس منشاؤه الذات بل غيره ولذلك يحدث ويزول غايته ان كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لا يقدح في كون الاحتراز فتامل **قوله** لكنه غير متقوم بما حل فيه ليس المراد بالتقوم ههنا المعنى المصطلح اعني الدخول في الماهية بل كون المتقوم بحيث لا يحصل بدون المتقوم فيه بحث لان التقوم ههنا من الجانبين فان كلا من الهيولي والصورة لا يوجد بدون الآخر فالاولى ان يقول اي في محل يتقوم ما حل فيه وحده اي دون عكس فان الموضوع قد يخلو عن الاعراض كلها كما سيذكره الشارح في تحقيق عدم وقوع الحركة في مقولة الجوهر فتامل **قوله** والموضوع والمادة متباينان اي الموضوع لشي والمادة لذلك الشي متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض الحالة في نفس الهيولي يجعلها موضوعا ايضا الا ان يقال الاعراض لا تحل في الهيولي بالذات بل في المجموع ومما ينبغي ان يعلم ان تباين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه يعتبر في المادة اضافتها بالمحلية الى الصورة فلا تطلق على الجسم بالنسبة الى العرض الحال فيه ولذا اطلقوا ان المادة للابدان لكونه فذكية واما تباين العرض والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر **قوله** لم يثبت وجوده عندنا فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى حادثة لا في محل والكرامية قالوا لله تعالى صفات حادثة قائمة به تعالى فقد ثبت وجود ما ليس بمتحيز ولا حال فيه قلت التقسيم على مذهب الجمهور الا يرى ان بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة **قوله** فيلزم التركيب قيل لم لا يجوز ان يمتاز بعارض عدمي كما هو مذهبهم في التعين **قوله** فيلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم يرد عليه انه لا يلزم من الاشتراك في الماهية الاشتراك في القدم والحدوث كما سيجي به المصنف في آخر مبحث العلم من الالهيات **قوله** لانا نعلم انه اخص صفاته وقوله فان من يسال عنه لا يجاب الا به ممنوع ولو سلم فاكثر ما لا يلزم يستلزم التمييز في الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء على ان المساواة لا تثبت الا اذا ثبت صحة الجواب ووجود الجواب ليس بلزوم للصحة **قوله** اذ لا يشاركه فيها غيره والصفات ليست غيره على ان القدم الذاتي يمنع عدم الاحتياج الى الغير محال التشكيك في اختصاصه به تعالى **قوله** لا يخلو عن مصادرة لان كونه اخص صفاته الا فيه بحث لان كونه اخص صفاته تعالى وان سلم توقفه في نفس الامر على ان لا موجود هناك حادث لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز لكن العلم به لا يتوقف على العلم

الاخصية

بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن ان يستدل على تلك الشخصية بوقوعها بالجواب فان منع صحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه
الاول في المثال قوله الاولى تعريفه اي جعل التعريف ثم لا وادا لكان لو تعريف في ما هو قوله كما هو الظاهر منها اي من عبارة
الوجوه فان المتبادر من اللام التعليل وقد بينا في مباحث العلم كيفية احتياج العلم بداهة البديهي الى النظر وعدم حصوله بالوجه
فتذكر قوله فان بداهة التصور صفة خارجة عنه ولو سلم انها داخلة فبداهة حصول التصور لا يستلزم بداهة العلم بنفسه
ولا باجزائه كما سبق في بحث العلم لكن عند الظهور ح يتضح الامر فهذا القيد توضيحي لا احترازي نعم لو حصل تصور الوجود بالكنه لم يكن
ثبوت البداهة له على تقدير دخولها فيه مطلوبا بالبرهان بناء على ما تقرر من ان ثبوت ذاتي شيء له لا يعلل لكن لم يثبت ذلك لحصول
قوله ويكون وجوده ضروريا فعالاتنس تسليم ان اراد بضرورية وجوده ضرورية التصديق به ففيه ان ضرورية التصديق لا يستلزم
ضرورية الاطراف فان ادعي حصوله من البله والصبيان حتى يلزم ضرورية اطرافه ايضا نمنع ذلك مع ان الكلام لا يتم ح بمجرد ضرورية
هذا التصديق وان اراد ضرورية تصور الوجود فبعيد غير لازم اجيب بان الكلام للالزام وقد جرى ههنا على طريقة المعروفة من الاستدلال
على بداهة الاطراف ببداهة التصديق وان كان مزيفا فح يمكن ان يختار كل من الشقين لكن الاول اظهر قوله فلا اشكال في ذكر الدليل
فيه بحث لانه ان اراد بضرورية التصديق بانه موجود ضرورية نفس حكمه مع قطع النظر عن الاطراف فلا يفيد المدعى اعني ضرورية محموله
وهو الوجود وان اراد ضرورية بجميع اجزائه اجمالا فعدم ضروريته يتحقق بكسبية البعض فالاشكال في ذكر الدليل باق اذ لا يلزم
الاضافة الى وجود الدليل بالمعنى الخاص لجواز ان يكتسب بعض تصورات الاطراف والجواب اختيار الشق الاول ويحمل على
الاستدلال ببداهة نفس الحكم على بداهة الاطراف وان كان بعيدا فتامل قوله او نقول انا قيل يحتمل ان يكون المعنى او نقول
بعد تسليم الشق الثاني من كون العلم بوجوده كذا دليل مستفاد من دليل آخر يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فلا دليل
عن سابقين ويحتمل ان يكون تصويرا لحاصل الوجه الاول بطريق آخر فان حاصله ان بداهة تصور الوجود الخاص يستلزم
بداهة تصور الوجود المطلق فاشار اولا الى استلزام بداهة الوجود الخاص المحمول للموضوع وثانيا الى استلزام بداهة الوجود
الخاص الرابط وانت خبير بان الاحتمال الثاني انما يستقيم اذا حمل كلام المص على ظاهره واما اذا حمل على التشطير كما يدل عليه قول
الشارح فلعله اراد الخ فلا واما الاحتمال الاول فبطلانه ظاهر اذ على تقدير تسليم الشق الاول لا ينفع تحقق المقدمة الموجبة في استلزام
بداهة الوجود لان وجود كل محمول لموضوع يجوز ان يكون مستفادا من دليل آخر فلا يثبت بداهة وجود اصلا فليتامل
قوله ولا دليل يحوجنا التبين ولو سلم تصور السلب هو النسبة الايجابية اي نسبة المحمول الى الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود
قوله فاتجه الاشكال فان قلت يجوز ان يريد بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودي اخذا بالحاصل من ليه
وجود فلا اشكال قلت جوابه مانع من حمل كلامه على هذا حيث قال وجوابه انا لا نسلم ان وجودي حقيقته متصورة بالبديهة
نعم انا موجود تصديق بديهي فانه جعل في هذا الكلام تصور وجودي مقابلا للتصديق الذي هو انا موجود فلو حمل
كلامه على الاحتمال المذكور لاختل تقرير الجواب هذا وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه
آخر حيث قال واعلم ان الشارح قد حمل كلام المص هذا على انه مسوق لاثبات تصور وجودي فحكم باتجاه الاشكال
ولا يخفى ان مراد المص ههنا تصوير طريق آخر لبداهة تصور الوجود وحاصله وان سلمنا ان تصور الوجود كسبي

لكن

42

لكن يجب انتهاؤه الى الكاسب ووجوده ضروري فيثبت المطلوب ثم اراد ان ينتقل من طريق الموصل التصوري الى
الموصل التصديقي لا على معنى انه يكتسب به تصور وجودي بل من حيث انه موصل دعوى ثانيا فقال او نقول احتج الزم ههنا
ايضا وجودا متصورا بالبداهة فيثبت المطلوب بهذا الطريق ايضا بهذا الكلام وانت خبير بان سياق الكلام يابى عن هذا
التوجيه اما اولا فلان الواو في قوله ولا دليل مانع عنه عند من له دربة في صياغة التركيب اذ الوجه ان يقول او نقول
لا دليل غير البين واما ثانيا فلانه لو قصد ذلك لكفى ان يقول لا شك في وجود قضية بديهية موجبة واما ثالثا فلان بهذا
الوجه ح دليل مستقل فالوجه ان يعد دليلا ثانيا ويصير به الوجوه اربعة لا ثلثة كما قرره المص قوله فلعله اراد كما انه لو
قيل لا حاجة اليه فانا لا نقول لو كان كسبيا لكان الكاسب به دليل ولا دليل غير البين الخ بل نقول لو كان كسبيا لكان
العلم بكسبيته بدليل مركب من مقدمتين احديهما لايجابها تشتمل على العلم بوجود خاص بالبداهة وفيه بحث اذ لا نسلم الملازمة
فان كسبية شيء لا يستلزم كسبية العلم بكسبيته بل الاقرب ح بداهة هذا العلم وان جاز كسبيته كما حققناه في مباحث العلم
قوله كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين فان قلت يجوز ان يقال الواجب لا متحيز ولا حال في المتحيز قلت ان
اعتبر جزءا التعريف معدولتين يدخل متعلق السلب في التعريف وبه يتم المطلوب وان اخذتا سالبتين فلا شك ان الموقوف
السلب المضاف من حيث انه مضاف فيدخل الاضافة الثبوتية كما حققه الشارح في حواشيه القديمة على ان جزئية الثبوت الذي
لو فرضنا سلب شيء عن شيء يكفي في المطلوب قيل فيه نظر لان المراد من وجودية اجزاء المعرف ان لا يكون السلب جزءا
من مفهومها وهذا لا يقتضي الوجود حتى يلزم العلم بالوجه فلا يتم التقريب وانت خبير بان هذا ان تم ما ذكره في جواب
التنزل الاول قوله وانه لا يقتضي تصور وجودي بالكنه فان قلت صح العبارة ان يقول تصور الوجود لان احد طرفي
التصديق هو الوجود لا وجودي فلا يلزم تصوره لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما قال وجودي لان الكلام في تصور
حقيقته ثم ان نسبة الوجود الي انا التي هي النسبة الحكمية موضوع وجودي فلا بد من تصوره قطعا ولو باعتبار قوله
وليس يلزم هذا جواب عن قوله ايضا الخ وتحصيله ان التنازع في حقيقة الوجود لا مفهومه الذي قد يكون عارضا
لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزء من حقيقة وجودي ولا من مفهومه الكلي المشتمل وكانه لم يتعرض له لظهوره واعترض
عليه بان محل النزاع لا بد ان يكون امرا مشتركا تصوره بين المتنازعين وليس الامر المشترك الا المفهوم الكلي المشترك
بين الكل وهذا المفهوم قد يثبت بالدليل بداهته فالمنع ساقط واما الامر الآخر فهذا غير متصور لاحد من المتنازعين
فكيف يتصور النزاع فيه فما فيه النزاع يثبت بدليل بداهته وما لم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع ان الامر المشترك
بحسب التصور ليس الا المفهوم الكلي وان الامر الآخر وهو حقيقة الوجود ليس متصور لاحد من المتنازعين قوله
ممنوع بل لم يحكم فيه الخ نعم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته
لمعناه الحقيقي كما سيصرح به الشارح قوله الذي هو الاثنينية او يستلزم ان قلت الموصول ان كان صفة للتغاير صح
قوله او يستلزم التصور لان المستلزم لتصور الاثنينية تصور التغاير لا نفسه وان كان صفة للتصور لا يصح قوله
هو الاثنينية الا ان يحمل على حذف المضاف اي تصور الاثنينية قلت يجوز ان يكون صفة للتغاير وليس المراد بالاستلزام

الاستلزام الخارجي بل الاستلزام الذهني لان الاستلزام بحسب التصور فلا اشكال **قوله** لم يصح الاستدلال ببداهته قيل يجوز ان
يستفاد العلم بالكلية من العلم الاجمالي بكل فرد بخصوصه ثم يبنى احكام الاحاد ويبقى حكم الكل فيصح الاستدلال في هذه الصورة ايضا بلا دور
وليس بشيء لان العلم بالكلية اذا لم يكن بديهيا في نفس الامر بل مستفادا من احكام كل فرد وتاريخ الخصم فيه يعتبر لا اثباته باحكام
الافراد ولو فرض مساعدة الخصم فلا يدفع كونه علما من ملاحظة مقدمات دليله ولو اجمالا لا فيد ورا بينة **قوله** فيكون الجزء مساويا
للكل اي يكون جزء الطبيعة المعقولة مساويا للكل وذلك بطل واما قيد نا به لان مساواة الاجزاء الخارجية للكل في الماهية ليس بمحال
على الاطلاق فان طبيعة المياه المتعددة تساوي بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزءا منها وبالجملة قد تقرر ان كل جزء من اجزاء الجسم
البسيط مساو للكل في الاسم والحد كما سيصرح به فتم الجزء الخارجي لا يساوي كل في الماهية الى رجعه اعني الهوية فان قلت منقوض بالمنقود
ان اجزاء الوجود واما عين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقا لان الجزء داخل في ماهية الكل والشيء ليس داخلا
في نفسه وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه قلت لنظر المساواة بانه هذه الارادة كما لا يخفى **قوله** عارضا لها اذ لا شك في انه
ليس منفصلا واجنبيا عنه بالكلية **قوله** فيلزم اجتماع النقيضين لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود **قوله** بل وجود
مع او بعد المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان والا فلا استحالة في عدم تقدم الجزء على الكل زمانا وههنا بحث وهو ان
الترديد اما بالنسبة الى المعية والبعدية والقبلية مع نفس الوجود او مع وجود الوجود فعلى الاول لا استحالة في تأخر وجود
الجزء عن نفس الكل انما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل او تقدم وجوده على وجوده لا تقدم وجوده على نفس الكل
وعلى الثاني لا معنى له في تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان يفرض فردان من الماهية الجزئيتين وليس في هذا تقدم الشيء على نفسه
والجواب انا نختار الشق الثاني ونقول يلزم تقدم الشيء على نفسه على ذلك التقدير لان الصفة الموجودة في نفسها توجد للموصوف
باعتبار وجود ما اي بعد وجود ونافيا نفسها البتة فان الجسم الابيض ما قام به البياض الموجود ولا يعقل ان يقال قام به البياض
المعدوم اولا ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموصوف على الوصف متقدم بحسب الذات على عروض الفردين منها لا ثبتها المستلزم لوجودهما
لها فاذا فرض ان اتصاف الوجود بالوجود قبل وجود ما تقدم الشيء على نفسه بلا احالة فتامل **قوله** فليس الجزء متقدما فانه في
قلت بينهما فرق آخر غير ما ذكرنا وهو ان في المعية مغايرة الشيء لنفسه وفي البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما في القبلية فلم يلزم
قلت لا فرق فيما ذكرت فان الوجود بحسب انه غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار ولا استحالة ايضا في تأخره بل
بالاعتبار **قوله** فان قلت هذا الاعتبار جار في الثالث قلت ممنوع لان ذات الشيء لا يمكن ان يتأخر باعتبار معه
الرسم يجب ان يكون بالاعرف فان قلت تخصيصه بالرسم مما لا فائدة فيه لان المعرف يجب كونه اعرف سواء كان رسما او حدا
قلت اجيب بان وجه التخصيص ان الحد انما يكون بالاجزاء والاجزاء اعرف لا محالة فلا يصدق المقدمة الثانية وهو قوله
لا اعرف من الوجود فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه نظر **قوله** اعم المفهومات فان قلت الامكان مثلا مساو له ان اخذ
اعم من الخارجي والذهني وان خص بالخارجي كما هو عند المتكلمين فهو اعم لا يقال لا يراد من الاعم معنى التفضيل بل انه لا اعم
منه فلا يقدح فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لايراد فرقية عما
سواه وجه فلا يتم قوله والاعم جزء الاخص قلت الاظهر ان المراد انه اعم المفهومات التي يحاول تعريفه بها **قوله** وايضا

فالنقض عام الظاهر انه دليل ثان لا عرفية الاعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص والجزء اعرف لا علة ثالثة لا عرفية
الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه ويحتمل ان الشارح في تحقيق الجواب عليه **قوله** فالاولى في الجواب الخ قد نبهناك انا نقطع
الخ وان مانع عن حمل الترديدات بل على ان اجزاء الوجود واما نفس مفهوم الوجود اولا فيندفع بهذا الجواب ثم لو قرر
ابتداء بهذا الوجه اندفع بهذا الجواب وتعين اختيار انه ليست بموجودات **قوله** وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين فيه بحث
لان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير ان يتصف اجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف
الكل الذي هو الوجود به وهذا غير متأت في صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار بسلبها ~~[illegible]~~
لا يقتضي اتصاف كلها به فلا نقض ويمكن ان يقال اذا كان جزء الدار متصفا بسلبها ولا شك ان الكل يجتمع مع الجزء وان اجتماع
الموصوف بشيء يستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجري في حق الوجود ايضا فان بني المستدل
لزوم اجتماع النقيضين على تقدير اتصاف اجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظاهر وان بناه على ما ذكر من ان عدم الجزء
يستلزم عدم الكل لم يندفع ورود النقض ايضا لان مقدمات الدليل جارية في صورة النقض والمخالفة في تعليل احدى
المقدمات لا في نفسها وهذا القدر لا يفرق في النقض وبهذا ظهر ضعف ما افاده الشارح في كتبه المنطقية وفي الاعتراض لزوم
اشتراط الشيء بنقيضه او تقومه بالنقيضين على تقدير اعتبار التصور الخ في التصديق من ان المعتبر في التصديق شرطا
او شطرا هو ذات التصور الخ لا مفهومه العارض لتلك الذات فلا يرد شيء من المحذورين وذلك لان المحذور في اشتراط
الشيء بنقيضه او تقومه بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضا لازما لما صدق عليه التصور
فاذا اجتمع هذا التصور المفروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه فيعود اصل النقض وسواء كان العارض جزءا او شرطا
ام لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض هو الذي لم يلتفت اليه القوم على ما نقلنا في حاشية المطالع فتامل **قوله** فانه اي الوجود
بل العدم ايضا من المعقولات الثانية الاشارة بقوله بل العدم الى وجه تأويل او الى الغير مع ان الظاهر فانهما لا يقتضيا السياق
رجوعه اليهما وههنا بحث وهو ان كون الوجود متصفا بالعدم عند الفلاسفة انما يستقيم في الوجود المطلق وفي الوجودات
الخاصة للممكنات واما الوجود الخاص الواجبي الذي ادعوا انه عين ذاته فينبغي ان يكون عندهم موجودا في الخارج بوجود
هو نفسه نعم نقول كيف يستقيم عندهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول الثاني كما سيأتي عبارة عما لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه وللوجود ما يطابقه في الاعيان عندهم وهو الوجود الواجبي وهذا
البحث اورده بعض المتأخرين والظاهر عندي ان مرادهم بكون وجود واجب الوجود عينه انه يترتب على ذاته ما يترتب
على الوجود لا ان هناك ذاتا ووجودا هو عينه اذ لا يخفى على عاقل ان ما يحمل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لا يمكن ان يكون
قائما بنفسه صانعا للعالم كما ان ما صدق عليه الضاحك والماشي وغيرهما من المفهومات لا يمكن ان يكون قائما بنفسه وهذا
نظير ما ذكروه من ان صفات الباري تعالى عين ذاته فان الشارح المحقق صرح في المواقف الخامس بان مرادهم انه يترتب على
ذاته ما يترتب على ذات وصفة لا ان هناك ذاتا وصفة هي عينه قال ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها و
ثمراتها من الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا ان لا يكون الباري عز وجل موجودا عندهم تعالى عما يقولون الظالمون علوا

كبيرا قلت ان اريد عدم كون الوجود قائما به فهو ملتزم موجه بلا شبهة وان اريد انه لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود فهو مم
وقولهم الوجود المطلق محمول على وجود الخاص الذي هو عينه مواطاة وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود
الواجبي وغيره مستمر وقول على سبيل التشبيه والمجاز هذا ما ظهر لي من مراد الفلاسفة فذلهم الله تعالى ثم تبدع عنهم ذلك البحث
قوله لان معروض الوجود فانه موجود فقط فقيل عليه معروض الوجود يتصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقا
فيلزم ان يتصف معروض الوجود ايضا بالعدم اشتقاقا لان صفة الصفة صفة فلا يصح قوله فانه موجود فقط وجوابه ان
كون صفة الصفة صفة ليس كليا بل اذا كانت محمولة بالمواطاة في الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالبياض صفة غير محمولة
بالمواطاة للحيوان ويتصف بانه ليس بحيوان مع ان الحيوان لا يتصف بانه ليس بحيوان وهذا ظاهر جدا قوله وانما المحال
ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة فكل هذا انما هو في القضايا المتعارفة واما القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه
كما يقال الجزئي ليس بجزئي قوله كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا في مطابقة التمثيل مناقشة وهو ان نظير هذا
المثال كون الاجزاء ليست بموجودات والكلام في انها ليست بموجودات قوله وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا
عن الشيء اي ليس المراد بها في الجواب ذلك واما في اصل الاستدلال فلا شك ان المراد بها ذلك لا ما يحمل على الشيء مطلقا
والا يكون قوله فلا يكون الصفة بتمامه صفة فاسدا اذ جواز حمل الكل على الاجزاء مما لا فساد فيه فكيف يدعي بطلانه ثم لا يذهب
عليك ان الجواب مبني على ان الصفة في الاستدلال عام من ذلك المذكور بين فان قلت لو قال المستدل مرادنا الخارج القائم
فانقول المجيب قلت يقول لا هذا ولا ذاك لان الموجودات عند الشيخ ليس الوجود ولا العدم خارجا قائما بها اما العدم
فظاهر واما الوجود فلانه عينها وبهذا يظهر جواز ان يرجع الجواب المنقول بقوله وقد يقال الى مذهب الشيخ بلا قول باطار
قوله وهو تصريح باثبات الواسطة المقدمة القائلة بان الوجود لا يرد عليه القسمة قد صححها الشارح في حاشية شرح التجريد و
ابطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثم وقد اشرنا الآن الى توجيه آخر لئلا يلزم الواسطة فلا تغفل
قوله فلا يصح الاخبار اي مبنى الاصول قال بعض الافاضل لكن ينافي تعبيرهم الحال بانه صفة قائمة بموجود لان الاجزاء
قائمة بما قام به الوجود الذي هو الكل ولا شيء منها قائم بموجود الكل الا ان يجاب بما اجابه الكاتبي وانت خبير باندفاع
هذا السؤال بما حققناه في توجيه الحال من ان المراد بالموجود فيه اعم من الموجود قبل قيام هذه الصفة او معه وليس المراد
الاول فقط حتى يرد ما ذكره قوله لان الحديث المشهور آه اشارة الى ان الحديث غير المشهور قد يكون مركبا من الاجزاء الغير المحمولة
قال الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية انه اذا تركب شيء من اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها مجتمعة في العقل
فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل ويكون القول الدال على تلك الاجزاء حدا تاما وقد ذكره الشارح في بحث الماهية
قوله بل التمايز في الذهن فان قلت التمايز الذهني يكفي في الاستدلال اذ نقول كل من الاجزاء المتمايزة في الذهن اما
ان يتصف بوجود مع او بعده فغاية ما في الباب ان اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن ولا شك في بطلانه
ايضا قلت لا محذور في الشق الثالث اذ الترديد في الوجود الذهني للاجزاء المتمايزة في الذهن لا في الوجود الخارجي
لها العدم التمايز في الخارج حتى يصح الترديد بين الاقسام الثلثة فليكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود في الذهن قبل وجود

الوجود الذي هو الكل المركب فيه فان وجود الجزء في الذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل ايضا عبارة عن العلم بالكل وقد يتحقق
الاول قبل الثاني فلا محذور اذ لا محذور في تقدم نفس الوجود الذهني على وجوده فتدبر قوله بل بالعدم الا ان قلت الاجزاء الذهنية
يتصف احدهما بالآخر وبالكل ايضا فانه يصدق ان الناطق حيوان وانسان فلو اتصف اجزاء الوجود بالعدم ولا شك انها اجزاء ذهنية
يتصف ايضا بالوجود الذي هو الكل لما قلنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاتصاف
ليس مبنيا على التنزل وتسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع عن التصادق اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل بمعنى حمله عليها
بالمواطاة واتصافها بالعدم ههنا بمعنى قيامه بها وحمله عليها اشتقاقا فاللازم ان يصدق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود ولا محذور فيه
بل المحذور ان يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة قوله فجواز ان يكون من الخواص الى آخره وذلك لان الموجبات والمعدات لتبعيضات
المطلوب من المبدأ الفياض فيجوز ان يستعد الذهن القوي لتبعيضات كنه الحقيقة منه بمجرد تصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص
كاشفة لكنه الحقيقة مع انه لا مناسبة عقلية بينهما تؤدي الى الكشف على ان هذا التنزيل انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة ولعل عندنا فالعلم
بعد النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلا اعداد وتوليد بل بطريق جري العادة كما مر فالامر اظهر قوله بل نقول كونه اعرف متوقف على
كونه بديهيا توضيح لمراد المص فان لزوم المصادرة لا يظهر من عبارته ظهورا تاما بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث وهو ان الاعرفية
في نفس الامر موقوف على نفس البداهة فيها ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية بل مستتبع اياها وانما الموقوف عليها هو العلم
بالبداهة لا تحصيل العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية اللازم في الاستدلال وبالعكس فيدور لانا نمنع توقف العلم
بالاعرفية على العلم بالبداهة على انه وجه غير ما ذكره الشارح الا ان يريد التوقف بحسب العلم قوله في الاستدلال على ذلك
ثالثا قد نبهناك سابقا ان هذا القول على ثانية لاعرفية الاعم لا علة ثالثة لاعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما سبق
من ظاهر كلامه فتامل قوله قلنا مبني على انه موجب بالذات تحقيقه ان مراد المستدل هو اثبات اعرفية الاعم انما يتم في الموجب بالذات
والا فيجوز ان يختار المختار فيض العلم بالخاص ولا يختار فيض العلم بالعام فالنقل بانه ليس مبنيا على الموجب بالذات
لوجوب الفيض عن المختار ايضا بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرائط التي من جملتها تعلق ارادته عدول عن مدلول الكلام
قوله انما يعرض للشيء باعتبار ذلك اي التحقق في الهويات واما بالنسبة الى التحقق الذهني فلا عموم ولا خصوص الا
اذا كان المركب معقولا بالكنه فاطلق بالنسبة الى الاطلاق وبهذا يندفع ما يورد على قوله اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين
من انه منتقض بالاضافيات والجزء مع الكل وذلك لان المراد بالصورتين صورتان الشيئين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة
الحيوان سواء اخذا بالكنه او بالوجه وليس القصد الى خصوصيات الصور قوله ثم اذا كان الاعم جزء الاخص وقد يقال الاعم
اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وقيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون
اعرف وهذا جار في الوضعي والذاتي اذا كان افراده محسوسة قوله انما البديهي بعض وجوهها فيه بحث اشار اليه الشارح في
بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل في تصورات بل عدم امكان تعقل الشيء لان الوجه حقيقة من الحقائق ويمكن ان يدفع بهذا
بان المراد نفي بداهة كنه شيء من الماهيات الموجودة اذ هذا القدر يكفي في الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولا يلزم كون
الوجه حقيقة موجودة قوله فيعقل بمثالها ان اراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه ثم وسنده وجود الواجب تعالى

وان اراد تبعية لتصورها ولو بالوجه فسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهي بالتحقيق والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود
قوله لان التابع للكسبي اولى بان يكون كسبيا مردود بما اشرنا اليه في مباحث النظر من ان العلم بالبديهي قد يكون تابعا للكسبي
منه علم العالم بان له هذا العلم الكسبي قوله اذ قد يتصور مفهوم العارض الخ فيه ان العارض اذا كان اضافة او مستلزما لها لا يتصور
بدون المضاف اليه والظاهر ان الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف اليه الذي هو موضوعه فالاولى ان يجاب
بما ذكرنا الآن او بالجواب الذي ادعى فيه الاستدراك اذ لا استدراك على هذا التقدير فتدبر قوله وقد يكون ضروريا اي بالكنه
كتصور الحرارة والبرودة وادعى آخر كسبيته لطبع بسيط او نقول معناه قد يكون تصور تلك الماهية المعينة بديهيا ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفي
في المتبوعية كما اشرنا اليه فلا يرد منع بداهة شيء من الحقائق قوله وفيه نظر لان الماهية الخ انما يتم على من وجه النظر كون الماهية
المطلقة من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج فلا يكون الوجود الا تابعا للمخصوصة لان الوجود الذهني يعرض لها
ولا يلزم كون المجيب من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني قوله الاول تصوره الخ انما يكون بتميزه فان قلت
هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا مع ان النزاع في الكنه فقط لان التميز لازم للتصور بامر خير في اصلا في
بالنسبة الى امر آخر اما اذا كان الوجود اعم المفهومات كالامكان العام مثلا فلانا نقول قد سبق ان ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره
اصلا لم يكن سببا لتصوره قلت عدم العلم مطلقا يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب وكون النزاع في الكنه فقط ثم نعم يرد
ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الاحكام
الموقوفة على تصوره المذكور في الدليل المذكور هذا ويمكن ان يقرر الامر الاول بان تصوره بتميزه عن غيره ومعناه انه ليس
غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب عنه الذي هو الوجود فيلزم الدور والجواب الاجمالي انه لو صح لزم ان لا يتعقل شيء من
الاشياء اصلا بعين ما ذكر وانه سفسطة وعلى ان التصور يستلزم التميز لانه يتوقف عليه قيل فيلزم الكل تصور وتصديق
غير التصديقين اللذين بينا لزومهما له في تحقيق الحد المختار للعلم وهو بط اتفاقا وقد يجاب بان الاستلزام للاجمالي و
المتفق عليه عدم استلزامه للتفصيلي قوله والجواب ان تصوره الخ وايضا توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما
يتم اذا كان العام ذاتيا للخاص وكان الخاص متصورا بالكنه وقيل لو سلم هذا التوقف بناء على حديث المطلق والمقيد
فتوقفه على تصوره بالكنه ثم بل يصح تعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه ما فيقال له تصور الوجود بالكنه متوقف
على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير
الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحقق ان المتصور بالوجه ايضا يستدعي التميز ولو عن بعض ما عدا المتصور وان
هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا فيلزم الدور والتسلسل في تصورات الوجوه قطعا فتامل قوله ونحن لا نم
الوجود الذهني ولو سلم فلعل الموجود في الذهن اشباح الاشياء المخالفة لها في الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن
هذا المذهب خلاف التحقيق قوله يكفي في تصوره حصوله للنفس وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الاعراض
بمحالها فلا يتوهم على هذا التقدير اجتماع المثلين اصلا اذ لا تعدد في الوجود فضلا عن التماثل قوله للوجود الجزئي
فان قلت الصورة الكلية متحققة في ضمن الوجود الجزئي فالمحذور بحاله قلت ماهية الوجود متحققة في الوجود الجزئي

45

لا بطريق كونها صورة وظلا للشيء بخلاف الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا مماثلة اصلا قوله وليس قيام
الوجود بالنفس كذلك يعني لو سلم ان قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك لانه يمكن ان يجزم بزيادة الوجود
على الماهية انما هي في الذهن فقط هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح ويحتمل ان يراد منع قيام الصورة بها كذلك ولذا لم
يلزم زوجية النفس لحصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الاعراض بمحالها قيام موجب لاتصاف المحل بالحال لا زيادة الحال
في الخارج كما لا يخفى على المتامل وسيأتي في تتمة هذا الكلام في بحث الوجود الذهني قوله الثانية انه ينقسم الى فاعل و
منفعل هذا ادعى مما نقله في شرح التجريد من ان الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبني على ما اختاره المنتقد
من تجويز التعريف بالاعم لان المعلول الاخير الذي هو منفعل محض موجود وليس بفاعل والممتنعات معدومات
وليست بمنفعلة على ان في اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقا بعدا كما لا يخفى قوله اي يصح ان يعلم ويخبر عنه هذا التعريف للموجود
المطلق المتناول للذهني والخارجي وح لا يرد عليه مطلقة المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لا يصح ان يعلم ويخبر عنه والا
لكان موجودا في الذهن لا معدوما مطلقا واما التعريف الاول فهو للموجود الخارجي قوله او ما به ينقسم الخ انما لم يقل او انقسام
او صحة ان يعلم كما هو المناسب لقوله فيقال الوجود ثبوت العين لان هذين التعريفين للموجود ماخوذان من الاحوال
العارضة له باعتبار وجوده فمبدأ المشتق في المشتق المذكور فيهما لا يكون معرفا لمبدأ المشتق في الموجود اعني الوجود
الا يرى ان الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل اعني التاثير بل المعرف للوجود ما به ذلك الحال المعبر
عنه باللفظ المشتق ثم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له في يكون مبدأ المشتق فيه معرفا لمبدأ الاشتقاق في
الموجود كالثابت العين قوله فان الجمهور يعرفون معنى الوجود وقد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود
الذي كلامنا فيه قوله والفاعل موجود له اثر قيل ضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان معنى الفاعل موجود له اثر في الغير ومعنى
المنفعل موجود فيه اثر من الغير غاية الامر انه سلم انهما لا يكونان الا موجودين قوله وصحة العلم والاخبار امكانهما و
وجود ما فيه بحث لان الامكان في قوله يمكن ان يعلم ويخبر عنه جهة القضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس
هذا الامكان امكان الوجود كما سيصرح به المص في المرصد الثالث في الوجوب والامكان ولئن شئت فتامل
في قولك زيد يصح ان يتصف بالسمع وبهذا ايضا يندفع بيان الدور بان الامكان قد اخذ في كل من تعريفي الموجود و
المعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وذلك لان الامكان في تعريف الموجود سلب
ضرورة عدم المعلومية والاخبار عن الموصوف وفي تعريف المعدوم بمعنى سلب ذلك السلب ولا اضافة في شيء من التعريفين
الى نسبة الى الوجود والعدم بل الى الاتصاف فتامل قوله يستلزم التردد فيما يقطع به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص
او مشكوكه فالباقي لا يكون الا ما علم عدم اختصاصه قطعا قوله وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن الخ هذا الطريق
من الاستدلال هو المفهوم من قول المص فيزول اعتقاده مع زوال اعتقاده والطريق الاول اعني قوله لانا اذا
جزمنا بوجود ممكن الخ هو المفهوم من سياق كلامه اعني قوله لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات
ولهذا جمع الشارح بين المسلكين في تقرير كلامه ثم ان المسلك الثاني اسلم اذ قد يورد على الاول انه ان اراد الجزم باحد الوجودات

المتخالفة الذوات مطلقا فلا يجدي نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم باحد خصوصية ذات منها
بعينها وهو ظاهر البطلان لانا متردد فيها لا نجزم بها واما الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع ولا يتوهم وروده على الثاني مثل
توهم وروده على الاول لان الجزم باحد الوجودات المتخالفة انما يتاتي اذ لوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة وليس
في المسلك الثاني غير فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولا شك انه لا يتاتي بمجرد هذا الجزم الاعتقاد باحدي الخصوصيات مطلقا
من غير تعيين فالحق ان يحمل كلام المص على المسلك الثاني بان يكون معنى قوله لامتنع الجزم به حال التردد في الخصوصيات امتناع
بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات فيلائم سابق كلامه مع لاحقه **قوله** لتغير اعتقاده ايضا
فيه مناقشة وهي ان عدم تغير الاعتقاد ممنوع على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب اشتراكه في نفس الامر وهذا انما يثبت لو
ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع تامل **قوله** الوجه الثاني الايقال من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون في
الاعيان ولا نم انه عين معنى الوجود بل لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم لانا نقول اجيب بان احتج
الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون وقد يقال او نقول سلمنا ان التقسيم لا يصح الا باعتبار
الامر المشترك وان ليس مورد القسمة مفهوم احد الوجودات لكن لا نم ان قولنا الوجود اما كذا واما كذا تقسيم ولم لا يجوز
ان يكون ترديدا كقولنا العين اما جارية واما باصرة والترديد لا يستلزم القدر المشترك **قوله** ينقسم اليها ابتداء اشار
الى ما اشتهر من جواز كون القسم اعم من المقسم من وجه كما في تقسيم الحيوان الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس
والثلج فلا يلزم اشتراك المقسم بين الاقسام وبهذا تبين ان قول الشارح وهكذا تقسيم الى وجودات الانواع والاشخاص
مما لا بد منه اذ يورد على تقرير المص ان اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الاولية التي هي وجودات
الواجب والجوهر والعرض لا بين وجودات اقسام الجوهر واقسام العرض مع ان المدعى اشتراكه بين الجميع والحق ان قوله
ابتداء لظهور الاشتراك بين الاقسام الاولية لا لان وجوب الاشتراك فيها فقط لان دليله اعني قوله لان صيغة التقسيم
ضم مخصص الى مشترك يفيد اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان القسم في المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض
لا الابيض مطلق فلا ينقسم الى الثلج والفرس وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط انما
نشأ من اشتباه القسم بقيده وقد يتوهم ان الاحتياج الى ضميمة الشارح باق على هذا التوجيه ايضا لان مقصود المورد
انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وافراد العرض لان قيد القسم قد
يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان الابيض وان كان نفس القسم اخص مطلقا وانت خبير بان هذا انما يرد اذا
سلم ان المقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه كما في تقسيم الابيض الى الانسان والجماد **قوله** الثالث
ان العدم مفهوم واحد وقد يقال لو سلم ان مفهوم العدم وهو السلب واحد لا تعدد فيه مطلقا لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود
به فرورة ان رفع المتعدد متعدد في الجملة ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر فان قلت اتحاد مفهوم العدم لا يمنع تحقق
الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة بين كون الشيء موجودا ولا يكون
موجودا اسواء كان السلب معنى واحدا مشتركا بين افراده او كان لكل سلب جزئيا حقيقيا لا اشتراك له مع ساير السلوب

الا بحسب اللفظ قلت مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم نفي العدمات الخاصة بناء على انتفاء التمايز بين الاعدام لا مجرد تحقق مفهوم
مشترك مع الاعتراف بتحقق افراد ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص
مع انه لا عدم خاصة وخلاصة الجواب منع هذا الاتحاد نعم ظاهر قوله فكذا مقابله اعني الوجود ينبئ عن ذلك بمعنى حمل الاتحاد
على المعنى المذكور اذ لا ينكر المستدل تحقق الوجودات الخاصة لكن التشبيه في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموصوفات لا في الاتحاد
فكانه قال ليس العدم الا مفهوما واحدا فينبغي ان يتحقق للوجود مفهوم واحد عام والا لم يتحقق الحصر العقلي وبهذا التقرير يظهر
ان مناط الاستدلال اتحاد مفهوم العدم فلا عبرة بما يقال لا دخل له في الاستدلال نعم الانسب بما قلنا ان يحذف لفظ بالذات
في قوله اذ لا تمايز فيه بالذات الا انه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلا على انتفاء التعدد مطلقا وان كان مردودا بما اشرنا اليه
في الجواب **قوله** لجواز ان يكون موجودا بوجود مغايرا فان قلت كون الشيء موجودا بوجود عدمي محال فكل شيء
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا اصلا فلا يبطل الانحصار العقلي قلنا الحصر العقلي ما يجزم به العقل
بمجرد النظر اليه ولا شك انه مقدمة اجنبية اعني امتناع وجود الشيء بوجود غيره واعلم ان ادعاء الحصر في قولنا الشيء اما ان
يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا ولو بواسطة مقدمة اجنبية يشكل بالهيولى فانها قد يكون موجودة
بوجود خاص تارة وبوجود اخرى فتامل جوابه **قوله** فلذا كان الحصر بملاحظة اللفظ الخ رد عليه بعض الافاضل بانه
يجوز ان يكون الحصر بملاحظة احد تلك المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم
شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي وجوابه ان الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مرادا به
معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما لا خلا الشكال اصلا **قوله**
ويكون ذلك الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا رد عليه بان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه لجزم العقل
وهناك جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع
النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان
اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر وعدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم
بعدمه الخاص فالعقل لا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس بموجود بوجوده الخاص
فلا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة
الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا وفيه بحث لان الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو مقتضى
واما اذا لم يتصور حق تصورهما فعدم الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شان جميع الاوليات ثم ان خصوص العدم
ليس الا لخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فلا نم انه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس
موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية ما في الباب انه لزم من هذا المحال المفروض ان يعدم زيد
بعدم خاص وهو سلب الوجود الخاص ويوجد بوجود خاص بغير ما اضيف اليه هذا العدم او يعدم بعدمين خاصين
وبالجملة لا شك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة والعدمات الخاصة ان الكل وجود جزئي سلبا متعلق به فحاصل الجواب

ان الطرمين الوجود الجزئي وسلبه الذي يصدق عليه العدم الخاص عقلا وهذا الكلام حق لا غبار عليه لا يقال الطرف الذي ادعى عقليته
هو الذي احد طرفيه كون الشيء ليس له وجود البتة فالطرف العقلي فيما يكون احد طرفيه العدم الخاص بقول عما فيه المستدل لانا نقول
فالطرف لا نسلم تحقق الطرف العقلي كيف وتحققه عقلا فيما يكون احد طرفيه ما ذكرته موقوف على ثبوت الوجود المطلق فمن لا يسلمه لا يسلمه نعم
المتفق عليه تحققه بين الموجود والمعدوم واما ان العدم فيه مفهوم واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز بين الاعدام ولذا اجيب عنه
بثبوت التمايز بالاضافة الى الوجودات فليتامل فيه حق التامل **قوله** ويعود نقضه الماهية والتشخص ايضا دعوى الفروقة
في محل النزاع لا يسمع **قوله** لا يسمى انه ان ينطبق الدليل الواحد الخ فان قلت الانطباق بالفعل وان كان مستحيلا لكن الانطباق
بالقوة غير مستحيل بان يورد دليل يمكن ايراده في غير ما اورده فيه ايضا فيكفي بذلك الايراد ونظيره ما صرح به الشارح في الدليل
بيان شرح المفتاح من انه اراد بيان حال جزئي بوجه علم جريانه في جميع الجزئيات سواء ثبت قاعدة الكلية كلا تنبيه وسمي تصوير البرهان
الكلي بمثال جزئي ما يشابهه قلت ما ذكرته من الاكتفاء بناء على العلم بجريانه في جميع سائر الجزئيات وانه بعد تصويره شامل ايضا **قوله**
وقد حكم على ذلك المعنى الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلي ايضا من الافراد وحكم بالحكم على جميعها والا ينبغي ان يقال فلا بد من ان يتصور معنى واحد
متناول للموجودات هو المسمى بالوجود المشترك ثم المراد بالصدق في قوله بحكم الجزئي صادق الصدق في زعم المستدل فليتامل **قوله**
بل يقتضي تصويره للعقلاء مخالفة لما ذكر في المنطق من ان الجزئي الحقيقي يمنع فرض اشتراكه فليتامل **قوله** الوجه السادس الخ فيه بحث
لان الواجب ما يجب له وجوده والممكن ما لا يجب له الوجود اصطلاحا لا امتياز ظاهر بلا اشكال الا ان يرجع الى ان هذه القسمة ايضا عقلية و
الظاهر فيما ذكره بلا ملاحظة اللفظ واوضاعه **قوله** وكون الشيء الواحد له وجودان فيه فيهم منه ابطال الفعلية اعني ان يكون للشيء
وجودان بالفعل والفعلية اخص من الامكان الذي يكفي في جريان الوجه السادس ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والجواب اولا
بتقدير المضاف اي جواز كون الشيء الواحد وامكانه وثانيا بان الممكن ما لا يلزم من فرضه وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة
ببطلان وقوعه فالامكان بط ايضا **قوله** او زائدا عليها فيه مناقشة وهي ان في قوله وان كان نفس الحقيقة يتعين ان
ان ما وقع موقع الجزاء وهو معلومية انتفاء الوجود للشيء اولى باللزوم لنقيض الشرط اعني كون الوجود نفس الحقيقة و
المقصود في مثل بيان ان الجزاء لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور في الكلام اولى واستعد لاستلزامه للجزاء ويكون
نقيضه اولى بذلك الاستلزام بالفعل لزم استمرار وجود الجزاء اي على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في قولك لو امتنع لا شيء
عليك فهي برد على عبارة المص ان نفس الشرط ههنا اولى باستلزام ذلك الجزاء وهو ظ ولئن اغمض عن حديث الاولوية بناء
على الاستعمال الشايع في تراكيب المص فلا اقل من لزوم تحقق احتمال آخر غير الشرط المذكور يتحقق الجزاء عليه ايضا فح لا معنى
لقول الشارح قوله او زائدا عليها اللهم الا ان يقال ذلك الاحتمال هو الجزئية والاوضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة او زائدا
عليها ثم ان قوله وان كان زائدا عليها مما لا احتياج اليه لان قوله وان تكون موجودة بوجودين ناظر الى قوله او زائدا عليها
كما ان قوله لا امتناع ان يكون للحقيقة الواحدة الخ ناظر الى قوله نفس الحقيقة فتامل **قوله** وهذا السخافة الاوجه السخافة ان
الادلة عامة **قوله** انه نفس الحقيقة قيل على هذا يلزم الاستفادة الممكن من الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجي لانه عين
الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها وجوابه على تقدير ان يكون مراد الشيخ ما يفهمه المص ظاهر واما اذا حمل على ظاهره فيمكن

ان يستفاد

فيمكن ان يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في الممكن **قوله** مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها فيه بحث لان
قيد الحيثية لو اعتبر ههنا لم يظهر قوله فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها
لم يتصف اتصافا بالوجود فالاولى ان يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها ويمكن ان يدفع بان التفسير المذكور
بناء على ما هو المتبادر من قوله من حيث واما قوله فكانت معدومة فالترقي وبناء على انتفاء الواسطة ومثله كثير وما ذكرته
حاصل الجواب الذي ذكره **قوله** بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود الا ان الجواب متعلق بتلك العبارتين معا لا بالثاني
فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود اليه المستدل ويقول عدمه للماهية اما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل او
حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين **قوله** ومع امتناعه اي مع امتناع التسلسل اللازم المفروض في نفسه كما سيأتي في
من ادلة ابطاله ويستلزمه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين بل يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كما حققه الشارح
وهذا الكلام مقبول في صناعة المناظرة لا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق
جميع لا يكون وراءه وجود بل كل جميع فرضت فوقها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات
الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر نعم يمكن ان يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون زائدا الخ بان يمنع ذلك
مستندا بجواز استلزام المحال للمحال كما هو المشهور فليتامل **قوله** ونقابل ان نقول قيل اذا كان الفارق هو الفرق في الفعلية
الفعليات لكن من قبيل التخصيص المذكور **قوله** بل الصواب ان يقال الخ فان قلت على هذا ابطل الفرق الذي ذكره بين السالبة
والموجبة بان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالته على ان المحمول في الموجبة اذا لم يكن موجودا خارجيا لا يقتضي
وجود الموضوع قلت المنع ههنا في المآل هو القيام الخارجي المقتضي لتقدم الوجود الخارجي والمدعى في الموجبة هو اقتضاء وجود
الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقا فلا منافاة فان قال بعض المحققين الظاهر ان مراده ان الصواب في جواب دليل الشيخ ان يقال كذا
وليس بصحيح لان هذا اعني مذهب الشيخ وهو ان الوجود ليس زائدا في الخارج بل في العقل اذ لو كان زائدا في الخارج لزم المحالات
وقد سلم هذا فكيف يكون جوابا منه وهذا يوافق ما في شرح حكمة العين من ان النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح
في حواشيه الظاهر ان النزاع في كونه زائدا في نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا صرح افضل المحققين في تجريده حيث
قال فزيادته في التصور **قوله** لا يعني انه موجود في الخارج فيه ان الوجود وان لم يكن موجودا في الخارج الا ان له ثبوتا للموجودات
في نفس الامر ولا شك ان ثبوت شيء لشيء في نفسه فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم التسلسل في الثبوتات في نفس الامر فتامل **قوله**
وقد اعترض بان هذين الوجهين الخ وايضا يجوز في الوجه الثاني ان يكون وجود واحد عين الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض
بان مقصود المعلل ابطال مذهب الخصم اعني مدعى الزيادة وقد حصل وانت خبير بان سياق كلام المص ههنا يدل على ان مقصوده
اثبات العينية وهو مدار الاعتراض **قوله** فقد يكون وجود الوجود نفسه واما ما يتوهم من انه قد يكون وجود الوجود
عدميا فان افراد طبيعة واحدة فلا يلزم كون كلها وجودية كما سيأتي فلا يلزم التسلسل فلا وجه له ههنا لان الدليل المذكور
على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لا يخفى **قوله** واما الوجود فهو موجود بنفسه فان قيل فيكون كل وجود واجبا
اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا لم لا يجوز ان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود

بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان
فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به فتأمل قيل قولهم الوجود موجود بنفسه كما ان الضوء مضيء بنفسه ليس بشيء اذ معنى البديهي
ان يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة فان الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه لا مضيء وهذا كما ان السواد سواد
في نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحرك ولم يصح ان يقال كل شيء سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه حقيقة
قوله مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب بناء على ان نفس الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق
عندهم معقولا ثانيا عدم الواجب تعالى عن ذلك قال الاستاد المحقق يرد عليهم ان مطلق الوجود بديهي التصور كما عرفوا به وزادوا
لتوضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بداهة انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه
مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضي البتة ان يكون قائما بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه فكيف يقال ان ذات الصانع فرد
من هذا المفهوم قائم بنفسه بل مقوم متقوم بغيره وقد اشير في المقصد الاول من هذا المرصد الى ان قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات
وان مرادهم به ماذا فلا يرد ما ذكره الاستاد الا على ظاهر كلامهم فليتذكر قوله ليس المراد انه لا يمكن امكانه هو امكان ثبوته
لموصوفه بمعنى انه لا يكفي ذاته في ثبوته لموصوفه قوله فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة قال الاستاد المحقق اتصاف ماهيته تعالى
بالوجود قديم ازلي لا اول له وسيجيء ان التاثير في القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث ثم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى
كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشيء ومقتضيه لا يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع ان يقتضي ماهية تقتضيها
فتكون منحصرة في فرد فلا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط وانت خبير بان كون علة الاحتياج
هي الحدوث انما هي في غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد كيف ولو لم يستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب ثم
فيه شائبة التخصيص من الاحكام العقلية كما لا يخفى وقد يقال اتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا لم يكن له بد من علة تحصل في ذلك الشيء
مقتضاه واتصاف ذات الواجب تعالى بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة التي شانها ترجيح احد المتساويين على الآخر ثم لو ثبت
وجود وجوده الخاص لا احتياج الى علة موجدة له وقد لا يتم ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل لا بد لنفيه من دليل
ورد بان هذا انما يتم اذا كان الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الاتصاف مما يتصور ان يستغني عما عداه
بالكلية حتى يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون الا جائز الحصول
واللاحصول فلا بد من ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات او غيره ويلزم احد المحذورين قوله واما تقدمها
عليه بالوجود ثم قيل عليه اذا جوز ان يؤثر ماهيته تعالى قبل الوجود في وجود نفسها جاز ان تؤثر قبل وجودها في وجود العالم
و ح لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجود المؤثر واجيب بان ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم
يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه قوله قابلة للوجود عندكم الا فيه بحث لانه ان اريد انها
قابلة للوجود في العقل فلانم انها ليست متقدمة بالوجود بل متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تتحقق في العقل اولا
ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة له في الخارج فلانم وانما تكون قابلة له فيه لو كان للماهية وجود آخر كما في الحكمة
فتامل قوله وكلامنا فيها اي في العلة الخارجية لان الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا خارجيا الا ان اتصاف الماهية

بل في نفس الامر وهو مراده بذلك موجود في الخارج فيحتاج الى الفاعل الخارجي قطعا بخلاف الاتصاف بالطبيعة المذكورة فظهر
الفرق بينهما وان اشترك كل منهما مع الآخر في انه ليس موجودا خارجيا وانما اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الطبيعة الى العلة الخارجية
على نفي وجودها في الخارج مع انه محتاج الى بيان انتفاء الاتصاف بها ايضا لان الاحتياج الى تلك العلة لان القابل حينئذ نفس الطبيعة معلولة لها وهو
اللازم لكونها من عوارضه كما لا يخفى قوله لا يناسب هذا التوجيه لان الطبيعة على هذا التوجيه ليست علة التقدم كما يدل عليه قول المصنف
فهذه الطبيعة هي التقدم كيف ولو كانت نفس التقدم اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس التقدم كما لا يخفى قوله اجاب الحكماء الخ قد سبق
الاشارة الى ما قيل عليه من انا لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا منع للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي
لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود غيره فان بداهة العقل
حاكمة بان ما لم يكن موجودا لم يكن مفيدا لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع تعالى قوله بلا اعتبار وجوده وعدمه
اي بلا اعتبار وجود لخصوصه وعدم لخصوصه فيصح قوله والا امتنع فان قلت يجوز ان يتقوم باعتبار واحد من الامرين الوجود
والعدم فلا ينافي لزوم المذكور الترديد في احدهما قلت ذكر العدم استطرادي لان التقويم انما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود
بالمنع قوله بل كانت تابعة للعدم من حيث هي هي ايضا اي مثل الماهية الواجبة او مثل الماخوذ مع الوجود قوله فلانم انها لو كانت
لما قبلته خلاصة الجواب ان ليس المراد بالقبول القبول الحقيقي الذي يقتضي اجتماع القابل مع المقبول بل المجازي قوله فانه نفس التصور
والتعقل المراد بالتعقل والتصور ههنا نفس حصول صورة الشيء في العقل ولو مسامحة لما صرح المحققون بان الصورة الحاصلة فلا يرد
ان التصور والتعقل موجود موجود ذهني لا وجود ذهني قوله على وجه لا شك فيه المراد نفي الاستلزام مطلقا والتقييد بقوله
على وجه لا شك فيه لاقتضاء سياق الكلام لا للاشارة الى تحقق الاستلزام في الجملة قوله وايضا الماهية تغير الدليل بعد التسليم
قوله اذ لم يكن معقولة لاحد قيل عليه البرهان الدال على الوجود الذهني دال على ثبوت وجود مغاير للوجودات العينية واما انه
في النفس فلا يجوز ان يكون في المبادي العالية ويكون التفاتنا نفوسنا اليها هناك كافيا في الحكم عليها و ح يكون فرض عدم معقوليتها
المستلزم خلوها عن الوجود الذهني مجرد فرض المحال لكونها معقولة للمبادي العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعا واقول
يمكن ان يكون علم المبادي العالية بالاشياء علما حضوريا واليه يميل كلام المص في آخر المقصد السادس من مقاصد العلم واذا كان
علمها بها علما حضوريا لا يكون معلوماتها موجودات ذهنية لان معنى العلم الحضوري ان يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم غير غائب
عنه ومعنى الوجود الذهني هو الارتسام الظلي ويؤيده انهم جعلوا علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة او معدومة علما حضوريا
فلو استلزم الوجود الذهني للزم ان يكون جميع الاشياء ثابتا في ذات الباري تعالى ثبوتا ذهنيا فيلزم الكثرة في ذاته واكثر المتكلمين
لا يقولون به وهو مقتضى اصولهم وان قال به ابو علي في اشاراته ولو سلم ان علمها حصولي البتة فتلك المبادي لا تعلم الجزئيات المشخصة
المحتاجة في الادراك الى الآلات الجسمانية كما هو مقتضى اصولهم فاذا لم تتعقلها ايضا خلا عن الوجود الذهني قطعا فان قلت هذا
انما يفيد زيادة الوجود الذهني في بعض الماهيات وهو الجزئيات المشخصة مثلا والمدعى هو الزيادة في الكل قلت هذا وارد
في الخارجي ايضا كما سيذكره الشارح فلا فرق بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهني على الوجود الخارجي وان ورد على
دليل كل منهما انه لا يثبت الايجاب الكلي الذي هو المدعى اللهم الا ان يقال العقول العشرة وان لم يكن مدركة للجزئيات المادية الا

ان النفس الكلي المتعلق بالفلك التاسع مثلا تدرك جميع الكليات بانطباعها فيها وتدرك ايضا جميع الجزئيات بانطباعها في الآت نهاالتي
هي النفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع بقي هنا بحث وهو ان من يقول ان الوجود عين الماهية يقول الوجود الخارجي عين الماهية
الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلا منع لان يقال ح ان الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني او الماهية الموجودة
في الذهن خالية عن الوجود الخارجي وجوابه يظهر من ملاحظة منع العينية وان الموجود في الذهن نفس الماهية الخارجية فتامل قوله
او يتوجه عليه انا لا نم الا ان لا نم حصول نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التعلق او الحاصل صور الماهيات لا انفسها وفيه تامل
فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني ح لا منع لهذا المنع عند التحقيق فتدبر قوله لا لاثبات ان لكل وجود زايد عليها والتمسك
بعدم القايل بالفصل انما يفيد الزاما للخصم لا اليقيني مع ان المسئلة من المطالب التي يطلب فيها اليقيني قوله لما افاد حمله عليها
فيه بحث اذ يجوز ان يكون افادته باعتبار ان معنى السواد ح انه ليس بمرتفع على ما راه منع عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتباطا
بالكلية واما القول بان نسبة الشيء الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو مبحث للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه الشيء فاموكة
للآراء تقدم ذكرنا في مباحث شبهة القادحين في البديهيات اندفاعه وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى في نسبة الشيء الى نفسه بلفظ
ذو ولكان صحة الحمل مبنيا عليها لكان انكار عدم الافادة مكابرة اذ لا فايدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه وحمله على
نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كما هو الظاهر اذ التغاير الاعتباري لا يكفي في كل نسبة كما في كون شيء فوق شيء وامثاله فالنسبة
بين الشيء ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلا عن الافادة قوله بخلاف حمل
الوجود عليه لكنا نقول افادة حمل الوجود على السواد لعدم تعقل بالكنه وانما يتوهم به ههنا صريحا ما سبق منه في الوجه الثاني
قوله الرابع انه لو تم لدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص قوله وكذا الثاني اذ لو كان الخ فان قلت هل يجوز الاستدلال
على ابطاله بان يقال ايضا الوجود معقول ثان وجزء الموجودات موجود البتة قلت قيل لا لان المقصود بالابطال الجزئية
للوجود من الماهيات والماهيات الكلية اعتبارات ذهنية ينتزعها العقل من الامور الموجودة اعني الاشخاص على ما هو التحقيق
فيه نظر قوله فلها فصل اذ لم يقل او اجزاء مختصة اكتفاء بذكره سابقا قوله لا بد له من الانتهاء الى البسيط فان قلت
كيف الانتهاء اليه والحال ان الغرض جنسية الوجود للموجودات قلت المراد ان هذا الغرض يستلزم عدمه وانه محال قوله
فلا يكون جزءا للجوهر قد يمنع ذلك بتجويز كون الجوهر مركبا من جوهر وعرض كما في السرير على ان اللازم هو الزيادة في البعض والمدعى
انه زايد في الكل قوله والتحقيق ان هذه الوجوه الخ اما غير الوجه الاول فظاهر واما الوجه الاول فقيل لانه مثل ان يقال
الاب ليس عين زيد لان الاب يمتنع ان يكون لا ابا وزيد قد يكون لا ابا ولا يخفى انه يفيد المغايرة بحسب المفهوم والحق
ان خلاصة الوجه الاول هو ان ذات الماهية يقبل العدم فلو كان الوجود نفسها او جزءا لها لكان كذلك فيفيد التغاير
بين الذاتين فتامل قوله حتى يمكن قيامها اي كقيام الوصف بمحله والا فمطلق القيام الخارجي لا يقتضي تحقق هوية
القائم بل يقتضي هوية المقوم به قوله حتى يكون ما صدق عليه احدهما الخ قيل في تفريع هذا على اتحاد الهويتين بحث اذ
قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في حمل العدميات مثل زيد اعمى والصحيح ان كلام المص يدل على اتحاد الذاتي والماصدقات
لا الهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفي تمايز الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانعدام هوية احدهما وجوابه ان

المتعلقة
آخره
موجود م
المنسبة
فصول

سياق كلام المص يدل على انه استدل على اتحاد الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين بناء على استلزامه المحذور وانه اراد باتحاد
الماصدق اتحاد الهوية والا لكان دعوى اتحاد الماصدق خاليا عن الدليل مع ان مقصوده اثبات هذا الاتحاد وخلاصة البحث
وورود على الثاني ظ وعلى الاول ان انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق ثم قد يتحد الماصدق
بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام ههنا في لزوم ذلك الاتحاد والقطع به قلما يحل قوله لكان محمولا على تلك الذات مواطاة
فيه بحث لان الاتحاد في الوجود ليس حقيقة الحمل ولا يكفي فيه ذلك والا لجاز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي كما جاز العكس اذ الاتحاد
من الطرفين مع انه لا يقول به فالشرطية ممنوعة اللهم الا ان يحمل على موانع الحمل ويتبين انتفاؤها ههنا قوله والفيا لم يكن لاحد
شك قيل لم لا يجوز ان يكون الشك خطاء في اتحاد الذاتين قوله ولا يذهب عليك الى اعتراض على المص بان ما ذكره الشيخ
بيان في ما اتحاه فكيف اورده تقوية لكلامه قوله راجع الى النزاع في الوجود الذهني قيل فيه نظر لانه لا نزاع للقايلين بنفي
الوجود الذهني في تعقل الكليات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول
شيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يتجه مجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان
يكون المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر غاية الامر انهم لا يقولوا بان الوجود زايد في العقل بل يقولوا بان الوجود زايد
عقلا وفي التعقل ولهذا اتفق الجمهور من القايلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود زايد على الماهية مع حسنا بالمعنى الاول
قوله زايد على الماهية في الواجب قيل لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين محتاج الى واحد هو
مبدأ الاثنين والمحتاج الى المبدأ لا يكون مبدأ للكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي تتقدمها كالمبدائية قلت الماهية
على تقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة فاذن يكون مبداء الموجودات غير موجود وهو محال ويمكن ان يقال بتقدم الماهية
على الوجود وجب الذات لا ينافي كونها مبداء للممكنات على ان الزيادة بحسب التعقل كما حققه الشارح في حواشي التجريد فليس في
الخارج الا شيء واحد هو مبدأ للممكنات فتامل قوله مجردا عن الماهية اي عن مقارنة الماهية والوصف لهما قوله اوعدميا
اشارة الى دفع ما يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة قوله اي بشرط يمكن اجتماعه الا هذا التفسير للشرط المذكور على التحقيق
وفيه دفع لما يقال يجوز ان يكون الشرط ممتنعا اجتماعه مع الوجود في الممكن فان قلت لم لا يجوز ان يكون تشخصات
الوجودات الممكنة مانعة قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته قوله بان النزاع ليس في الوجود المشترك
فان قلت اذا كان الوجود المطلق زايدا قايما بذاته تعالى كان ممكنا محتاجا الى علة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة
الوجود الخاص قلت لا محذور لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي نفسه اتصافه بعارضه الذي هو الوجود المطلق فلزم
تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه بالوجود الذي هو عارضه فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجودين
قوله واما حصته من مفهوم الكون في الاعيان اي منع الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الماصدق
هو عليه من الوجودات المتخالفة فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة وبالجملة الحصص افراد اعتبارية
للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد حقيقية له قوله فان الوجود مقول بالتشكيك الى آخره قال الشارح في حواشي المطالع
الوجود في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته واثبت لاستحالة زواله نظرا الى ذاته واقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن

بالتشكيك وقد يجعل الاقوى راجعا الى الاتم الاثبت ويجعل كثرة الاثار ونكالها دليلا على الشدة وقد ينافش في التعليل الاول
بان لوازم مقتضى الصورة الهوائية مع ان كثيرا من الاجسام اتم في لوازم منه والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشيا اتم
في الارتفاع منها فتامل **قوله** فيكون عارضا الى قيل لا احتياج ههنا الى ذكر ان المقول بالتشكيك عارض بل القول بانه مشكك
فيجوز اختلاف مقتضيانه كالنور ولوازمه كاف في تمام الاعتراض فتامل **قوله** كما اشتهر فيما بينهم اشارة الى ضعفه على ما حقق
في حواشي التجريد فالنية المحاكمات ولقائل ان يقول لا نزاع ان الماهية وجزئها لا يشتدان ولم لا يجوز ان يكون حصول الماهية وجزئها
في بعض الافراد اولى واقدم من حصولها في بعض ولم يتم برهان على ابطاله واقوى ما قيل فيه انه اذا اختلف الماهية او الذاتي
في الافراد لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف
اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان **قوله** واقول اذا كانت الوجودات الى قيل هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمص
مبني على لزوم القول بان الوجود غير الماهية مطلقا واجبا كان او ممكنا وهذا غير لازم على المص اذ لا يلزم هذا النقل منه بل الظاهر
من كلامه ان الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا ان الوجود مشترك معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود معنى وليس في كلامه
الاعتراض الاشعري القائل بان الوجود عين الماهية وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكيم حتى يلزم عدم صحة
القول باتحاد الوجود الخاص والماهية في الممكنات بل الظاهر انه من جانب الاشعري لان قوله وان سلمنا الى لا يناسب مذهب الحكيم
كما حققت ثم قوله في توجيه الاعتراض الاول فالاشياء التي يصدق عليها انه وجود لا موجود يدل على ان الوجود الخاص مغاير
للماهية فيلزم منه ثلثة اشياء **قوله** لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود قيل الواجب يحتمل ما يقتضي ذاته وجوده ليس
يتحقق عند الحكماء وانما المتحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغني عن الغير وقسمة الموجود الى الواجب بالمعنى الاول والى الممكن
تقسيم بحسب الاحتمال العقلي لا ان كلا قسميه موجودان في الخارج وقد صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور
التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده فظاهر انه لا يمتنع ايضا
وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده واقول قال الشيخ
في مفتتح رسالة التوجه في بيان كيفية زيارة القبور وجدوا ما اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات فينبغي ان توقف اولا حتى يستنتج منها
المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الاول وهو العلة الاولى المسماة عند الحكماء واجب الوجود اي يعني
بواجب الوجود ان يكون وجوده من ذاته لا من غيره هذا كلامه وهو صريح في القول بان واجب الوجود عز وعلا يقتضي ذاته
وجوده واما ما ذكره في الهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده هناك الا ان حصر الموجود في القسمين
حصر عقلي اي لا ثالث لهما عنده ولو بطريق الاستدلال وان الشيء الاول هو الممكن لان احد القسمين محتمل صرف لا وجود
له في الخارج **قوله** والصواب ان يقال السبحي ان الوجوب يطلق على ثلثة معان هي الاستغناء عن الغير واقتضاؤه
لوجوده والامر الذي به يمتاز الذات عن الغير واما لم يتعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث لان الذات الذي في المتن
يتناوله بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو ان الصواب بعد ما ذكره المص ان يتعرض للمعنيين الباقيين ايضا **قوله**
يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخاص للمطلق اقتضاؤه ان يكون فردا من افراده

والواجب ما يقتضي كونه موجودا لا وجودا كما ان الممتنع ما يقتضي كونه معدوما لا عدما والجواب مراده ان ذات الباري تعالى وجود
خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب بما نقله الشيخ المعاصر
عن الامام من لزوم كون الواجب موجودا بوجودين وقد كان دفع هذا الرد فظاهرا لان الواجب اذا كان وجودا خاصا لا يكون
موجودا بوجودين بل احد الوجودين هو نفس الماهية والآخر وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود واحد اجاب المعترض
عن هذا الدفع بانه لا يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود
منهم من اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري في اعلى مراتب الوجود وبينه بما ذكره البعض من ان مراتب
الوجود بحسب العقل ثلث ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك ايضا واوسطها
الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده فالانفكاك ههنا محال دون تصوره واعلاها الموجود بالذات بوجود
هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك ههنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وانت خبير بان الباعث للفلاسفة على القول
بعينية الوجود الخاص ليس ما ذكره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو سلمنا ان ما ذكره فنقول ذلك المقصود حصل
لهم بكون الوجود الخاص عينه نعم ههنا بحث وهو ان عروض المطلق للخاص ان كان في الخارج يلزم ان يكون شيء قابلا وفاعلا
لشيء واحد وهو الوجود المطلق لان العارض وهو المطلق ممكن لاحتياجه الى موصوفه ولا فاعل له غير موصوفه وهو الوجود
الخاص الذي هو عين الواجب على زعمهم ولا شك ان الموصوف قابل لعارضه فيلزم ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا ويلزم
ان يصدر من الواحد اثنان لان اتصافه بالوجود المطلق من اثره وقد قالوا واحد صدر عنه العقل الاول فانتقض اصلان
كبيران من اصولهم وان كان عروض المطلق للخاص في الذهن يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال
لاحتياجه الى العقل والى حصوله فيه وما ذكره الشارح في حواشي التجريد في وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على الشق الثاني
بان وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق في العقل والممكن ليس كذلك فافترقا لا يغني ههنا من الحق
شيئا لانه يجب ان يكون الواجب لذاته مقتضيا وجوده من غير افتقار الى شيء اصلا ولكان الكلام فيه ولم يحصل بما ذكره
هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فاي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر فتامل **قوله** تلك
الوجودات ليست مستقلة الى لا يقال مقصود القائل لزوم واجبية الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود وحاصل الجواب
عدم لزوم واجبيتها بمعنى الاستغناء عن الغير واين هذا من ذاك لانا نقول بل حاصل الجواب ان معنى اقتضاء الذات
للوجود الذي فسر به الوجوب هو الاقتضاء بالاستقلال فلا يلزم المحذور والاظهر في الجواب ان يقال اقتضاء وجوب
تعالى للمطلق اقتضاء الحمل بالاشتقاق ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقا بل اقتضاؤه الحمل بالمواطاة
واما ما ذكره من الجواب ففيه نظر لان الفرق بين وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضاء بالاستقلال
في الاول دون الثاني فبعد الاقتضاء الاستقلالي لا يكفي لا يصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده تعالى موجود
قوله وبه ابطلوا المثل المجردة المنقول عن افلاطون انه قال بوجود فرد مجرد ازلي ابدي من كل نوع وابطلوا
ذلك بان اتحاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم في التجرد والتعلق ممتنع **قوله** والجواب منع كونه الكشف الطبيعة

النوعية يقال بالتواطي والوجود مشكك عندهم **قوله** والجواب نظيرعشتا احلى منهما وبعيد عنهما اثارهما المراد باحكام الاثار
واثارهما جميع ما لهما اختصاص بهما فاندفع ما يقال الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العيني اثار واحكام
كذلك يترتب على الوجود الظلي مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية ونحوها بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب على الوجود
الذهني كلوازم الماهية ووجه الاندفاع ان العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بها هيئة بل كل منها شامل لماهيات
كثيرة لا يعدو الوف من خواص واحد منها واما حديث لوازم الماهية فاندفع بتقييد الخارج اذ بعض الاثار وان ترتب على الوجود
الذهني وهو لوازم الماهية لكنها لا يترتب الا على الوجود الخارجي **قوله** كالممتنع مطلقا اي اعم من الذاتي والغيري او اعم
مما بعده اعني اجتماع النقيضين والعدم ويمكن ان يكون معنى الاطلاق التحقق في الامتناع فيكون المراد به الممتنع الذاتي وعلى
احتمال آخر وهو ان يكون معنى الاطلاق تعميمه في افراده وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين بعده من قبيل ذكر
الخاص بعد العام كما لا يخفى **قوله** والعدم المقابل للوجود المطلق الظاهر ان تقييد العدم بالمقابل للوجود المطلق بناء على
ما اشتهر من ان عدم العدم وجود فسلب السلب هو الثبوت كما سيأتي في مباحث الوحدة والكثرة فسلب العدم مطلقا مما لا وجود
له في الخارج واما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتامل **قوله** لعلة آه هو بعيد وبيان الوجود الذهني وثم بنحو
بعيد وتمام يتوقف الدليل على هذا القيد بل تم بدونه لم يحكم بالمصادقة بل اللغوية **قوله** باحكام ثبوتية المراد بها هو
المحمولات الثبوتية بالمعنى الذي سيذكره على ان الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الايجابية وان اشعر به
قوله فيما غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة كما لا يخفى ويدل عليه قوله لكونها محكوما عليها بالامكان العام فانه مثال للمحكوم
لا الحكم والقضية الايجابية ههنا هو قولنا شريك الباري محكوم عليه بالامكان فالمحمول بحسب المعنى وان كان بالاشتقاق ما ذكرناه
لا الامكان العام حتى يرد انه ليس مفهوما ثبوتيا بل هو سلب ضرورة احد الطرفين ويحتاج الى الجواب بان المراد به ههنا قابلية
احد الطرفين وهو امر ثبوتي **قوله** اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته اه اعترض عليه بانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال
وشريك الباري ممتنع وان لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اذ لا ثبوت للذهن وقت ثبوت المحمول
للموضوع حتى يكون الثبوت اللازم ذهنيا والجواب انه ان اريد في هذا الغرض عدم المبادي العالية فقد لا نسلم اتصاف الممتنعات
بالامتناع بناء على ان المحال اذا كان او غير ذاتي جاز ان يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يرد لم يلزم ثبوت الموضوع في
الخارج لجواز ان يكون ثبوته في واحد من تلك المبادي بوجود ظلي اذ الغرض اثبات نوع من التميز للمعقول لا تميز التعبير بالوجود
الخارجي سواء اخترعها الذهن او لاحظها من توقيع كما سيذكره على ان المعلوم قطعا هو ان اتصاف الممتنع بالامتناع ليس
باعتبار المعتبر وفرض الفارض واما اتصافه به على تقدير عدم قوة مدركة اصلا فالظاهر المدعي ان ثبوت شيء لشيء فرع
لثبوت المثبت له لا يسلم ودعوى الضرورة في محل النزاع مستبعدة في حكم اطبق جمهور من العقلاء على خلافه لا يلتفت اليها وايضا
سيظهر انه فاع ما اورده الاستاذ المحقق من انا نعلم قطعا ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني
فامكان وجودها فيه ازلي اي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذاتها ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها قبل تحقق
بوجه من الوجوه متصف في نفس الامر بما وانه للعدم ولو سلم ان الوجود موجود فان اتصف هو في نفس الامر بما وانه

للعدم ولو سلم ان الوجود موجود كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيهما بما وانه للوجود والا لم يتحقق احد المتضايفين
الحقيقيين بدون الآخر وهذا ابطل فرورة واتفاقا مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا **قوله** وموجودا في الجملة
اي باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه فرغ عن السوق والجواب تام لكن في تفريع السؤال
عما قبله مناقشة ظاهرة لان المذكور فيما سبق ان الحكم بالمحمولات الثبوتية اعني التي لا يدخل السلب في مفهومها يستدعي احد
الوجودين فلا يصدق قوله لو صح هذا الا يتصف تدبر وعدم العلم والاخبار عنه ليس بمفهوم ثبوتي حتى يقتضي وجود
الموضوع ويستحق التناقض باعتباره اللهم الا ان يعتبر المحمول الاتصاف بهما كما اشار اليه الشارح لكنه بعيد عن عبارة
المعنى فليتامل **قوله** حتى يكون قضية موجبة معدولة ليس معدولية القضية واقتضاؤها وجود الموضوع باعتبار حمل
المعدوم المطلق على الامر حتى يقال معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق فيكون موجبة سالبة المحمول وهي عندهم لا
تقتضي ايضا وجود الموضوع كما سيشير اليه في تحقيق الاستدلال الثاني على الوجود الذهني بل باعتبار حمل الا يعلم ولا يخبر
عنه على ذلك الامر **قوله** فثنا مفهوم المعدوم المطلق اه قال الاستاذ المحقق هذا الجواب فقط لان الحكم الثبوتي لو
اقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضي حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه ههنا موجودا في الذهن لا يثبت له في
نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين يثبت له تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهو ظ
ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه اه اذ يثبت له المقابلة للوجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود
ولا يتقيد في هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود **قوله** ومن حيث انه متصور لم يرد به ان وجوده باعتبار
تصوره في حال الحكم اذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا
لا باعتبار انه موجود في الخارج فتامل **قوله** لكان انسب اذ الملائم ههنا عموم الحكم لكل متصور ممكنا كان او ممتنعا و
المثل التي نقل عن افلاطون على تقدير صحة وجودها انما يكون في طبائع الانواع الممكنة الموجودة لان كل طبيعة ممتنعة
الوجود كانت او ممكنة فان عاقلا لا يقول ان شخصا من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجود في الخارج
ازلا وابدا وايضا ليس كل متصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد للمادية الخارجية الفلسفية من كل نوع عين الفرد المجرد
الباقي **قوله** مرتسمة عندهم في العقل الفعال فان قلت قد يحكم على المعدوم الجزئي من حيث هو جزئي ومعلوم العقل
هو الجزئي على وجه كلي قلت بعد تسليم المقدمتين لا يضر لانه كلام على السند الخاص **قوله** فلا بد ان يرتسم فيه صورها يوجد
رد عليه ان الدليل خاص من المدعي اذ المدعي انما يتم بارتسام الممتنعات والممكنات الغير الموجودة ايضا واجيب بان الا
في كونه محل الارتسام فاذا ثبت ذلك ثبت ارتسام الممتنعات ايضا اذ لا كمال للعقول منتظرة وفيه نظر لانه انما يتم اذا
ثبت ان ذلك الارتسام ممكن وكمال له وقد يجاب بان المراد صورها ما يقيده ويفيض علينا من المفهومات **قوله**
فمن المراد بالوجود الذهني هذا بظاهره مناف لما سيأتي في بحث الكيف من ان الارتسام في غير العقل
الان في بيان الوجود الذهني **قوله** فانها سالبة للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع فيه بحث لان
معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب في شرح المطالع ان ب شيء سلب عنه ب ولا شك ان صدق هذا الايجاب

يتوقف على ثبوت مفهوم شيء لسلبه عنه بل في نفس الامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان تقتضي
السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلا فرق وتحقيقه ما قال الفاضل الرومي في حاشية
المراد بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها اياه بحسب الحقيقة والخارج واما استدعاؤها وجوده
في الذهن فلا مخلص عنه اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعاء
وجود الموضوع في الذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع او حال الحكم بالثبوت ولطيف ان الموجبة السالبة المحمول
موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه اذا احمل انتفاء الكتابة عن زيد كانت موجبة
سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا احمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة المحمول قد اثبت فيها للموضوع مفهوم
عدمي وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولا ايجاب وبه وقال في بعض كتبه مرجع اتصاف الشيء بالصفات
السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولا شك ان المقتضي لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لا صورته فقط فلا ورود للبحث
واما ما ذكره المحشي فالغرض منه اظهار صورة الايجاب ومبني على الظاهر بقرينة انه ايضا صرح بان الموجبة السالبة المحمول
لا تقتضي وجود الموضوع وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له **قوله** وعن المعدولة ايضا اذ اجوز صدقها مع
عدم الموضوع واما اذا لم يجوز فالاحتراز عن المعدولة ليس بمقصود لانها ليست بخارجة فان خروجها ضرورة مطلقا
ثم في الشرطية المذكورة مناقشات اشارة الى ما قيل اذا لم يعتبر في الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لنقيض المحمول لا تقتضي
وجود الموضوع او الى ما قيل اذا كان الوجود والثبوت محمولا في السالبة والمعدولة فال كل منهما الى انتفاء الموضوع
في تصدق المعدولة مع عدم الموضوع **قوله** واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر مثل ثبوته له في حد
ذاته اي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ الموجود في الخارج
الذي لا نتعقله موجود في نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر **قوله**
ان مفهوم المعدوم امر سلبي فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول فلا يقتضي وجود الموضوع وقد مر ما فيه
سؤالا وجوابا فليتذكر **قوله** ليبطل الطبيعية الموجبة الكلية اي يلزم ان يكون الاحكام الايجابية الكلية باطلة
قطعا صرح به في حواشي التجريد وفيه بحث اذ قد يكون لبعض اوصاف الموضوعات بحيث لا يمكن ان يصدق الا
على الموجود في الخارج فمع تلك الصورة يصدق الكلية الحقيقية بلا مرية **قوله** اجاب عنه الحكماء هاهنا ابحاث كثيرة
واعتراضات قوية لكن الانسب ذكرها في مباحث العلم فنذكرها هناك ان شاء الله تعالى **قوله** لان التضاد من احكام
الاعيان والهويات فيه بحث لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعي لظهور لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة
والبرودة واما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بالصفات المعدومات كالامتناع وامثاله فلا اذ لا
يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية
انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله
اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا بها من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني

قيل والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به وهذه الاشياء التي كالحرارة ونظائرها
حاصلة في الذهن لا قائمة به والثاني هو الموجب لاتصاف الذهن بها لا الاول كما ان حصول شيء في المكان والزمان
لا يوجب اتصافهما به وانت خبير بان هذا الجواب ايضا لا يتم على ما اتفق عليه كلمة القائلين بان الموجود في الاذهان
ماهيات الاشياء لا اشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن ان يقال الماهية الحاصلة في الذهن بحيث قائمة به معنى ان
العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية نفسها قائم به قطعا والقول بالقيام باعتبار العالمية دون المعلومية مما لا يجدي
نفعا نعم يتم على ما اختاره هذا القائل مخالفا للجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن يتقوم
بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية و
هو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم
قوله وما ذكر من امتناعه هو الحكم الخارجي قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن اصل احتجاج النافين
بان القابل بشرط حصول المائر ولا نم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظائرهما وقد ذكر الشارح ايضا في حواشي
التجريد ورد عليه بان الدليل المذكور للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لا ترتسم
في النفس المجردة بل في المادي والمادة تقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد ترتسم فيها ما يقبله كالنجم والفرح و
نظائرهما والجواب عن الاول ظ لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة اعراض
كما صرحوا به اعلم ان هاهنا مغالطة ذكرها الكاتبي في حكمة العين بل اتخذها مذهبا لا بد من ايرادها وحلها وهي ان
الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج
موجود فيه والجواب ان ما ذكره مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهن كالبيت للحقة والذهن ظرف
للموجود الذهني كالحقة للدرة فيلزم ما ذكره ومنشأه ملاحظة جانب اللفظ ومستعمل الكلمة في الدالة على الظرفية
واما اذا حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصيل الذي هو مصدر الاثار ومظهر الاحكام
وبالوجود الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية اولا ترى انه اذا قيل الموجود
في الذهن موجود بوجود غير اصيل والذهن موجود بوجود اصيل لم ينتظم الكلام **قوله** وتمايز الوجودات الخارجية
بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا لان الموجودات الخارجية انما تتمايز باعتبارها وما به التمايز وان لم يلزم ان يكون
امرا موجودا ضرورة تميز الاعمى بعماه عن بصره لكن لا بد من تحققه في نفسه وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المعدومات
فكيف لا يشك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات والحمل على ان الخلاف في تمايز سائر المعدومات بعيد وجه الفرق و
بناء الكلام على وجود الوجود في الخارج بنفسه يدفعه قوله وتمايزها بحسب الخارج اه كما لا يخفى **قوله** التي من جملتها
المعدومات اشارة الى تطبيق الدليل اعني قوله فان عدم الشرط اه على المدعي وهو تمايز المعدومات **قوله** فان عدم
الشرط اه الكتع في الاستدلال بالتمثيل اما لان الدعوى مهملة واثبات المهملة بالجزئية منتظم واما بناء على انه لا فرق
بين الاعدام الخاصة في التمايز وعدمه **قوله** فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط فان قلت عدم اي جزء

كان من العلة التامة يوجب عدم المعلول تامل في هذا الكلام قلت المراد بالشرط ههنا معناه اللغوي وهو ما يتوقف عليه
الشيء في الجملة فيصح الكلام وان حمل على معناه الاصطلاحي فنقول المراد من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط ان
عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجبه فيكون معنى قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب اه انه لا يوجب عدمه مع وجود
اجزاء العلة التامة التي فرض وجودها في الصورة الاولى وهو حكم صحيح لان تلك الاجزاء اذا فرض تحققها في الصورة الثانية
ايضا كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها اجنبيا ليس بجزء من العلة التامة اصلا فلا يوجب عدم المشروط ولك ان تقول
مراده ان عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب عدم المشروط من حيث هو كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو كذلك نعم اذا
لوحظ من حيث انه جزء آخر من العلة التامة فعدمه ايضا يستلزم عدم المشروط والاول اظهر **قوله** اي في الخلاف في تمايز
المعدوم اي بين القائلين بان لا ثبوت للمعدوم والا فلا يصح التفريع ثم اعلم ان الممتنع يستلزم الممتنع وكذا الطبائع فلا يكون
المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن الغير الطبائعي واعترض على قوله لانه لا تمايز الا في التعقل بان الدليل على ذلك التمايز اختلاف
مقتضيات الاعدام كما تحققته وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض ان لا عاقل في الوجود يكون
الاختلاف والاقتضاء بحاله فكذا التمايز وقد نبهت على جوابه فيما سبق فليتذكر واعترض بعض المحشين الشارح في تطبيق
هذا الطق بان بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين للوجود الذهني هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز العدمات
اذ لا يمكن ان يقال كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة في
الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي
ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني
ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت وهذا الاعتراض مع بيان التوجيه بالوجه المذكور مذكور في شرح المقاصد
سوى قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام واقول اما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس فبان مراد المص بيان
ما هو الحق في هذه المسئلة وان الخلاف في التمايز ينبغي ان يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني وان لم يجعلوا كذلك
وليس مراده انهم انما اختلفوا في تمايز المعدوم بناء على اختلافهم في الوجود الذهني وان اشعر به كلام الشارح في
المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على ان ابا علي ذكر في وجودية الامكان انه لو لم يكن وجوديا لم يكن
فرق بين امكانه لا ولا امكان له لعدم التمايز بين العدمات فيلزم منه ان الحكماء لا يقولون بتمايز الاعدام على وفق ما ذكره
المص الآن يثبت ان ما ذكره ابو علي كلام الزامي واما عن قوله لا يمكن اجراؤه في العدمات فبان الاختلاف في تمايز العدمات
ليس من حيث انها عدمات بل من حيث انها معدومات وقد اشار اليه بقوله واما المعدومات التي من جملتها العدمات
ففي تمايزها خلاف فعلى تقدير القول بالوجود الذهني يكون الاعدام متمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار
انها موجودات في الذهن ولا يضرنا عدم خروجها بالوجود الذهني عن كونها عدمات بل يكفينا خروجها عن كونها
معدومات تامل فانه دقيق **قوله** من جملتها ان الماهيات غير مجعولة بتفريع هذه المسئلة على شبهة المعدوم بناء على ما ذكره

53

المص من الاستدلال عليها واما التحقيق الشارح الذي اورده فيما سيأتي فمدارها على عدم توسط الجعل بين الماهية ونفسها و
لا دخل لشبهة المعدوم في ذلك **قوله** قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على المسئلة الاولى يعني الجزء الاول من المنفصلة فان
ما ذكره في الطبقة مسلمان ثم التفريع في كلام المص يعني التوقف وفي كلام القائل بالعكس يعني الاستلزام وهذا اظهر في معنى التفريع **قوله**
وانما قيد المعدوم في الخارج بالممكن الا انه يظهر ان الاولى ان يقيد المعدوم الممكن بغير الطبائعي اذ الطبائعيات لا اثر لها عندهم كما سيصرح به
قوله يعني انها لما كان يكثر من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود العيني وغير متعلقة للذاهن فلم يصدق الحكم بعدم الحكم مطلقا صححه اولا
بالعناية وثانيا بدليل عام فتامل **قوله** وقيل هي مطلقا اي الاطلاق بالنسبة الى التقرر اي الماهية الممكنة من غير اعتبار تقررها مع الخ
عن الوجود واما الكلام الاول فلان الماهية الممكنة ماخوذة مع التقرر وباعتباره لا تخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين
ويحتمل ان يحمل الاطلاق على الماهية الممكنة والممتنعة جميعا **قوله** يلزم كونها محكوما عليها فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الاشياء لا يقتضي
تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا او من المبادي العالية بل يكفي معلوميته بالوجه والشيء اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان
بالضاحك لم تكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان معلوما بل الموجود فيه ح ماهية الوجه ولذلك قال الاستاذ المحقق في تعريف
العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق على علم الشيء بالوجه مع ان اكثر معلوماتنا من هذا القبيل فالاستدلال على وجود
الماهية في الذهن بكونها محكوما عليها فيه نظر وكان قوله وقيل اشارة الى ضعف ما ذكر لما ذكر ويمكن ان يقال حاصل الاستدلال ان
الموجبة تستدعي وجود الموضوع حال اعتبار الحكم اي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان سالبة فسالبة وان ايجابا فايجابا
ولا شك ان ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكما ايجابيا دائمي فيلزم لها الوجود الدائمي وهو المطلوب
لكن يتوجه عليه انا اذا لم نتوجه الى ماهية معدومة في الخارج فاتصافها بالامتياز ح يكون باعتبار وجودها في علم الملأ الاعلى
فيرجع الى الدليل الثاني اللهم الا ان يفرق بان مبنى الثاني على مجرد الثبوت في الملأ الاعلى عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز
الثبوتي المستدعي لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى **قوله** او لانها ثابتة في علم الملأ الاعلى فيه بحث لما سبق الاشارة
منا الى ان المعدوم الخارجي معلوم للملأ الاعلى على وجه كلي كما هو مقتضى قاعدتهم فهذا المعدوم الخارجي من حيث خصوصه خال عن
الوجودين وقد سبق منا ما به التفصي ايضا فليتذكر **قوله** وان غايره في حسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد قبيل الدليل
على تغاير مفهومي الوجود والشيئية الاستعمال اذ معنى ما لا يجوز فيه استعمال الآخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا
يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه نظر لان
التغاير بحسب ... الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب المفهوم وكان الشارح قال قيل لما ذكر ويمكن ان يجاب بان مراد
المستدل هو انه لا يقال شيئيتها من الفاعل بحسب اللغة فان كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم مواد الاستعمال
وقد اشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه استعمال الآخر ولم يقل فيما لم يستعمل فيه الآخر فتامل **قوله** دون قولنا السواد شيء
والسر فيه ان اتحاد المتلازمين لا يجوز ان يكون واضح الثبوت لشيء دون الآخر **قوله** اي الذي ينفي كون المعدوم الى
لا حاجة الى تخصيصه ببعض المعتزلة والحكماء بناء على ان الاشعري ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة
قائلون بالتغاير الى الذات بين الذوات وانما التمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامي كما يدل عليه سياق الادلة

اي لا يصح ذلك بحسب اللغة منه

قوله لا اشتراك بين الذوات المعدومة فيه باشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظرا الى كلام الخصم والزاما له ولا يخفى
انه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر لكان اظهر بالنسبة الى التمثيل الذي ذكره بعيد هذا قوله ولا جزؤ ما والا لزم التسلسل كما مر
مشروحا في الدليل الرابع على زيادة الوجود في الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئية الوجود جار على تقدير جزئية الثبوت
كما لا يخفى قوله تخييل الاتي وانما قال تخييل لان صورة الشكل هكذا الثبوت زائد والوجود زائد وشرط انتاج الشكل الثاني
وهو اختلاف المقدمتين مفقود ههنا قوله قلنا بل هو اعم من الوجود اي قلنا من طرف المعتزلة فلا غبار كما توهم من حكم بان
لفظ قلنا سهو من الكاتب فالاولى قيل قوله الذوات المتقررة عندكم في العدم قيل التقييد بقوله في العدم لا وضع المسئلة فيه والا
فاذا اطلق الذوات المتناولة للمعدوم الغير المتناهية والموجود المتناهية كانت غير متناهية وانت خبير بان العالم حادث
عند المعتزلة ايضا فكل موجود مسبوق بالعدم قبل الوجود فالذوات المتقررة في العدم متناولة للمعدوم والموجود معا الا انها مختصة بالعدم
كما ظن القائل وبهذا التناول يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن ثم تخصيص تقرر الذوات الموصوفة بكونه في العدم
ايضا لانه الانسب للسياق كما لا يخفى هذا ويمكن ان يقال في تقرير الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم وان كانت باقية
عليه غير متناهية مع ان تناهيها لازم ببرهان التطبيق فلا حاجة الى قوله مع انها اذا اخذت بدون ما قد خرج الى قوله والاكثر
من غير جمع في العبارة بين حرف التوزيع ومن وهذا وان كان مخالفا للقاعدة الشايعة في عبارات المصنفين تامل قوله فتكون ايضا
متناهية لا يخفى ان الجهة الالزامية وهم يقولون بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالقول بان هذا الوجه لو تم لدل
على ان الافراد المتقررة متناهية لا على انها غير ثابتة لا يلتفت اليه جدا قوله فالكل الذي هو الاكثر يمكن ان يقال المراد بالكل
اي الاكثر والاقل متناه قوله وننقض بمراتب الاعداد فان اجيب باشتراط الثبوت في الجملة ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا
كما ان للمعدومات الممكنة ثبوتا عندكم يدفع هو الوجود ممن قال بانه الثبوت خلية الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت
لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون
في الاعيان ثبوتا او وجودا وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليس لها كون في الاعيان عندهم وان كان لها ثبوت كما سبق
في التقسيم فالاولى ان يسقط حديث الكون من البين قوله وان اكتفى الخ اي لم يشترط كون الزائد بقدر متناه قوله مع ان
كل واحد منهما غير متناه اما معلوماته تعالى فعدم تناهيها ظاهر واما مقدوراته تعالى عز وجل فان اريد بها متعلقات القدرة بالتعلق
المعنوي الازلي الذي لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه فهي ايضا غير متناهية بالفعل وان اريد
بها متعلقاتها بالتعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فمعنى عدم تناهيها ان قدرته تعالى لا
تصل الى حد لا تتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهي في المعلومات بمعنى وفي المقدورات بمعنى آخر كما لا يخفى
قوله الثالث الذوات المتقررة قال في شرح المقاصد هذا الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق
بالعدم لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وانت خبير بان الدليل الزامي
فيتم قوله وانه في غاية الضعف اذ لانم اجيب عنه بان معنى كلام الكاتب ان الموصوف بصفة تنفي نفسه منفي وبصفة اثبات
نفسه مثبت والموصوف بالعمى مثلا ينفي البصر ليس في انه زيد مثلا بل نفس بصره اي بصره متصف بانه عديم فهو ايضا موصوف

بنفي

54

بنفي نفسه منفي فكلامه في غاية الاحكام وللقائل ان يقول لا نسلم ان المتصف بالعدم متصف بصفة نفي نفسه بل هو متصف
بصفة نفي وجوده الزائد عليه وهو ظاهر على انا لا نسلم ان الموصوف بصفة نفي وجوده منفي بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم
هو منفي بمعنى انه غير موجود ولكنه لا يفيد لان الكلام في نفي الثبوت المستقل عمومه من الوجود على ان قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات
اثبات يشعر بالاطلاق في المنفي كما في المنفي عليه فليتامل قوله الخامس لو تباينت يمكن ان يقال جوابا على ما سيذكره في القضاء
اقتضاء التباين بشرط العدم تامل قوله جاز ان يعرض لكل واحدة منهما اي بالنظر الى نفس ذاته فيلزم جواز تعاقب طرفي والسكنات
عليه بالنظر الى ذاته وانه باطل قطعا فلا يرد ان يقال عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبهما
نظرا الى امر آخر مانع فان مجرد قابلية المحل لا يكفي قوله مقارنة لامور فيه بحث لا يخفى لان السؤال يرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة
للماهية المشتركة لان الماهية لا تقتضي شيئا منها والا لكانت في هويته واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع
انهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل ان يكون الماهية من قبيل الاحوال قلت لزوم النقطة ليس باعتبار لزوم تجويز
قيام طرفين بالمعدوم بل بالحيز بموجود فيمنع تقدير تسليم حالتيها لزومها حالة والوجدان يقال الاتفاق في الصفات الثابتة فيجوز
ان يدعى عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد في ذلك فان التشخص لا يتميز
الموجود الخارجي مع انه اعتباري عندنا فلان يتميز الصفة المنتفية الغير الثابتة المعدوم الثابت اولى قوله وقد يقال انه الخ
الشارح الابهري حيث قال ان اريد به ان ذات ماهية السواد الكلية هل هي مقتضية للوحدة والكثرة اولا نختار ان الماهية الكلية
لا تتصف بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم مورد التغير ابطالات اذ الصفات والمتعقبات لا تتوارد عليه حالة العدم
بل انما تتعاقب عليه حالة الوجود ولا كثرة حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم بان الثابت من كل نوع من الانواع
الممكنة افراد غير متناهية ولذا قال الشارح المحقق وقد يقال قوله ينفي المقدورية فان قلت على تقدير القول بعدم
ثبوت المعدوم كيف يتحقق المقدورية وبم يتعلق الجعل قلت يتعلق بنفس الذوات على ما سمي من كون الماهية مجعولة
وان كان ما لنا لتحقيق الشارح فان المختار عندنا ايضا على تحقيقه ان التاثير في الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق
قوله والوجود حال فيه بحث اذ لا مجال للتحقيق بل هو الزامي ولا الزام ايضا لانه انما يتم ان لو طعم بان الوجود حال لم لا
في الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندكم وعلى الثاني لا يصح قوله لكان التاثير في الحال فالاولى ان يقال في ابطال كون
التاثير في الوجود والوجود ليس بموجود كما قيل في ابطال كونه في الاتصاف ان الاتصاف امر عدمي الا انه لا يتم على راي
القائلين بوجود الوجود قوله لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي اذ لو وجد في الاعيان لكان له اتصاف بالوجود
فيها فننقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه بحث اذ من لطائر وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف
الماهية بالوجود دون ساير الافراد وسيشير اليه الشارح في بحث الوجود قوله وفيه بحث فيه في جنبه بحث فان قدرة
الايجاد اذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون الذوات قديمة والوجود حالا ولكان الاتصاف عدميا وكان هو
الاثر ليس الا لم يكن اثرها موجودا وكان الصور المحسوسة صورا للامور العدمية المحضة وهل يقبل العقل ان يكون
للاعدام المحضة صور محسوسة وان يكون الهوية المحسوسة محض المعدومات المحتجبة وجوابه ان المنع تعلق قدرة الايجاد بالذوات

على منع جعلها ذوانا وبالوجود على منع جعله موجودا والمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالاثر وهو الذات
بالاعتبار المذكور موجود بلا ريبة فتامل قوله لو كان المعدوم الممكن ثابتا قيل لا دخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم
الثبوت فالاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفي فرد واحد هو الممتنع وجوابه ان المراد بيان العموم على
وفق ما اصطلحوا عليه من ان المنفي ما لا ثبوت له لا كان او ممكنا كما ظنيا كليا فالنقض بثبوت الممكن المعدوم في اللزوم مما لا بد
منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه قوله واعلم ان الاظهر ان وجه
الاظهرية ان صدق مفهوم المنفي على افراده اللازم على هذا التقرير اظهر من صدق مفهوم المعدوم الذي هو اعم من مفهوم المنفي
على افراد المنفي اللازم على التقرير الاول قوله من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا اي كما يطلقون المنفي على المنفي اي
يطلقون لفظ المنفي على ذاته فاندفع توهم ركاكة الترديد بقوله واما ان يكون مساويا ابتناء على توهم ان معنى ايضا
كما يطلق المعدوم على الثابت اذ لا احتمال للمساواة على ان معنى قوله واما حين الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ ايضا او
نقول انه توسيع للدائرة لا ترديد ومثله مقبول شايع في كلامهم وقد يورد على جواب الشارح عن التقييد ان اطلاق المعدوم
على المنفي يحتمل ان يكون بالاشتراك اللفظي بان يوضع بوضع آخر بازاء المنفي لا باعتبار اتصاف المنفي بمفهوم المعدوم الثابت
على الوضع حتى يلزم ثبوت المنفي لا ابطال الاطلاق على المنفي والثابت معا فلا اشتراك لفظيا بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول
يجوز ان يكون الاطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ والاظهر ان يقال بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب ان يقال
في دفع قيل ذلك القايل لا اشك في ان منع العدم عندهم سلب الوجود ومنع النفي سلب الثبوت ولا في عموم الاول لان
نقيض الاخص اعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى قوله فالمطلوب حاصل اراد به اصل المطلوب وهو ثبوت ذات
المعدوم لثبوت مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنفي فان قلت مراد المعترض نفي عموم المعدوم ولم يثبت هذا بما ذكر
في الجواب قطعا فلم يندفع فكيف يصح قوله فمردود قلت مثله مقبول في صناعة المناظرة فكان السؤال نفي منع مثله دعوى
عدم ثبوت اصل المدعي اصلا لعدم تمام دليله وبهذا يظهر انطباق الجواب الذي يذكر في امثاله قوله على انه منع النفي خذوا هم
سلب الثبوت فلا محذور في عطف الحيثيات على المنفيات قوله وعندهم ان الثابت ظاهره ان هذا قول لكل القائلين
بثبوت المعدوم و ما سنذكره في آخر المقصد السادس من ان كلا اتفقوا على انه بعد العلم بان للعالم الا بدل على انه قول البعض
الا ان يؤول بما سنذكره هناك قوله وليست ثابتة عندكم في العدم فان قلت الانسب بقوله فيما سيأتي وليست ثابتة
عندكم لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما مما ترك قوله في العدم فاوجه ذكره قلت لما كان النقض بالنسبة الى نفاة
الاحوال وهم يقولون بانها معدومات كان الانسب هذا التقييد واما ما سيذكره فزيادة تعميم قصد به ملايمة كلام المقاصد
الذي اورد قوله ثم النقض له ردا عليه كما يدل عليه النظر فيه قوله وكانه خص الوجود بالذكر انما قيل مآل هذا الاعتذار
ان المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم الا وليس بحال والاظهر من السياق
ان مآله تحقق الاثنينية واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وان فرض ما ثبت باعتبار قيام الوجود بالموجود
في الجملة واما سائر الاحوال فلا خلاف في انتفاء ثبوتها بل لولا اتفاق الكل وان تحقق اتفاق نفاة الحال قوله

لزم

لزم اجتماع الوجود والعدم قيل هم يقولون بثبوت ذوات الاعراض في العدم من غير ان تقوم بالجواهر ومثله جائز في
الوجود بلا لزوم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما والجواب ان قوله اذ لو ثبت الا تنبيه على انتفاء ثبوت وجود المعدوم
في العدم الذي ادعى فرد رتبه لمنع البداهة وتجويز ثبوته في العدم بدون القيام بالمعدوم معاد دم للفرون والانفاق
فلا عبرة به والحاصل ان مبنى التقيل على النقل عن الافاضة في وجود المعدوم فلا نقل قوله ولا في العدم لان المفهومات
التي يسميها البعض احوالا امورا اعتبارية ليس من شانها ان يعرض لها الوجود عندكم فهي من قبيل الممتنعات وانتم انما
تقولون بثبوت المعدومات الممكنة قوله فيقول انها ثابتة على انها واسطة فان قلت المعتزلة يخصصون الثبوت بالممكنات
والحال عند القايل بها ليس من الممكنات لانها ليست عندهم فكيف يصح قوله واما القايل باطال قلت هم انما يخصصون
الثبوت في حالة العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت قوله يدل على نفي المراد به انفصالا لان الارادة كما سيجي في مباحث
الاعراض لا تتعلق الا بمتجدد وبتارن عند اهل التحقيق قوله كما سياتي تقريره في المرصد الثاني فيه بحث وهو ان الذي ياتي
تقريره فيه هو ان الامكان موجود في الخارج فلو بني الكلام عليه لزم وجود المعدوم الممكن في الخارج حال كونه معدوما
فيه قوله بل هو امر اعتباري سيجيء في مباحث الحدوث على ان الامكان صفة ثبوتية بمنع عدم كون السلب جزءا من مفهومه
وان تغيره بسبب الغرون تغير باللازم فلو بني الوجه الثاني على ان الاتصاف بالصفة الثبوتية بالمعنى المذكور يقتضي ثبوت
الموصوف كما هو المشهور لم يتجه الجواب بمنع كونه ثبوتيا بل الجواب ح اما منع اقتضاء الاتصاف بالصفة الثبوتية ثبوت
الموصوف كما هو المناسب لاصل اهل السنة او منع اتصاف المعدوم قبل وجوده في الخارج وفي الذهن بالامكان كما هو
المناسب لاصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما سنذكره هناك قوله بنقض ما نقض به الوجه الاول وهو غير الممتنعات
قوله او منع كون الغيرية صفة ثبوتية وان قال به مشايخنا القائلون بان الصفات لا هو ولا غير كما سيجي في
موضعه وانما لم يجب بمنع انه غيره بناء على ان الغيرين موجودان ينفك احدهما عن الآخر في الوجود او في الحيز
لان مرادهم الغيرية بحسب اللغة قوله فقد يرجع الى الوجه الاول وان حمل على قولهم ان التعين صفة ثبوتية يرجع
الى الثاني الا ان التعين عند المتكلمين امر اعتباري كما سيجي قوله هذا بحث لفظي نقل عنه ان هذا وان ذكره المص
الا انه اراد التنبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم قوله يطلق على الموجود فقط قيل لا على وجه الترادف بل على وجه
التساوي اما عند الحكماء والنصيبي فالاطلاق على الترادف فقول الشارح وهذا اقرب من مذهب الاشاعرة
ناظر الى هذا والمشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الآمدي حيث قال مذهب اهل
الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة عن الموجود ولهذا قال في شرح المقاصد مذهب ابي الحسين في النصيبين
هو مذهبنا بعينه اللهم الا ان يحمل كلامهما على التساوي ومنع قولهم هو حقيقة في الموجود ان اطلاقه على الموجود بطريق
الحقيقة لا ان اطلاق الحاسب على الان لا انه علم الموجود نعم سياق الكلام يشعر بان المراد تعيين ما وضع له الموجود
بحسب اللغة لا تجويز تعيين ما يطلق عليه قوله ويلزمهم المستحيل الا قيل عليه ان اراد لزوم اطلاق الشيء على المستحيل
وبطلانه في نفس الامر فهو ممنوع كيف وقد صرح في تهذيب العلم باعتقاد ان الشيء على ما هو به ان الشيء يطلق على المستحيل

لنه واما اراد به يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به فقد ذكر جار الله انه سيم لما ان الصحيح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والجواب اختيار الشق الاول ودفع المنع بما صرح به من اختصاص الشي بالموجود مستدلا عليه بما سيجي الآن واما ما ذكره في توبيخ العلم فالمراد به كما نبهناك عليه هنا ان الشي يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فنبههم موافق لمذهب الملك **قوله** الا ان يفيد لوا المستحيل لا يعلم صرح به الشيخ في الشفاء ايضا كما سيجي تحقيقه في مباحث العلم **قوله** وقال هشام بن الحكيم خطابية لنسخة مزودة على الشارح لفظ ابن الحكيم وكتب قاربها في الحاشية مستندا بالسماع نحو الشارح ان خطاب الحكيم ليلا يسقط تنوين هشام من المتن **قوله** فابلوه بالانكار لما ثبت المدعي بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول النص ونحو خلقتك الا ان المكتفي بالقبول والمقابلة بالانكار يتحققان على تقدير عموم الشي ايضا **قوله** في اختصاصه بالقديم فان قلت الآية الكريمة تدل على نفي اختصاص الشي بالموجود ايضا لان الله تعالى قادر على المعدوم والممكنة ايضا وكذا تدل على نفي اطلاقه على القديم لا على مجرد نفي اختصاصه به وكل منهما ينافي المدعي الاصح قلت الدلالتان ممنوعتان اما الاولى فلان اقصى ما يلزم ان لا اكتساد القدرة على المعدوم من هذه الآية واما الثانية فلان غايته ان يكون لفظ الشي عاما خص منه البعض وذلك جائز نعم اذا اختص بالقديم لا يكون لها مخ كما لا يخفى **قوله** بنفي اختصاصه بالجسم فيه ان ظاهر الآية نفي الاختصاص بالموجود ايضا اذ تمام الآية ولا تقولن لشي اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله والذي سيفعل معدوم الآن والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم فتامل **قوله** منعقدة بصفات الاجناس قالوا لانها متى وقع في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها متخالفة اذ لو تماثلت في العدم لتماثلت في الوجود لان ما بالذات لا يزول والتخالف انما هو بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية والجواب ان مفهوم الذات عارض للحقائق لا انها حقيقتها كما نحوه والنافي في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كما في الحقائق المشاركة في الوجود ونحوه لا يرد شي مما ذكره وبهذا يبطل ايضا تمسك ابن عياش على التوي بانها لو كانت متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها وهو ظ ولا لصفة اخرى والا تسلسل ولا للفاعل موجب لتساوي نسبته الى الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم موردا للتنزيلات وهو يبطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود ووجه البطلان جواز ان يكون لذاته المخصوصة **قوله** اي الصفات على الاطلاق اي سواء كانت صفات الاجناس ام لا وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود او حال العدم فان الوجود مثلا لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروط به **قوله** هو الحيوة وما يتبعها المراد من الصفات المنفية لمن الاقسام ما هي من مقولة الاعراض وبالحيوة الاعتدال النوعي او القوة التابعة له فلا ينافي صحة الباري تعالى ونسبة نقضا ولا صفاته التابعة لحيوته تعالى قيل وانما لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لانه اعتباري وفيه تامل **قوله** عن صفة الجوهرية بشرط الوجود هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام والبصري كما سيأتي **قوله** الكون غير الحركة اي لا يخرج عن هذه الاربعة لان الاربعة ليست من الكون **قوله** انه احد الاربعة لسمي به بحث الاكوان ان ابا هاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث والمسبوقية **قوله** بالتحيز بشرط الوجود تفريع

بما علم التحيز اما مما سبق فقد علم من حكمه بتبعية التحيز للوجود وهذا القيد **قوله** الا حلول السواد فيه والحلول صفة للسواد لا المحل فان قلت الحلول وان كان صفة للسواد الا ان حلول السواد في المحل صفة له كما قيل في نظايره من حصول صورة الشي في العقل وفهم المعنى من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح في اول البيان من موضوعي المطول **قوله** وهو الحصول في المحل لا يخفى ان هذه الصفة الرابعة للجواهر لكن لا ينافي عدها من الانواع الثلثة الاول لان الملحوظ في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك **قوله** باثبات العدم صفة قيل الظاهر انه يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس بشرط للحال والظاهر من الاستدلال الاتي ان النزاع في كونه صفة زايدة على المعدوم في الخارج كسواد قيل كالبنية مع بعده جدا او بانه صفة عدمية كالعمي **قوله** واتفق من عداه الاستدلال على ذلك بان المعدومية لو كانت صفة زايدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فيكون ممكنة فلها علة وليست الموجب والا لدامت المعدومية او لزم التسلسل ولا المختار والا لتجددت المعدومية لان فعل المختار حادث فينبغي ان لا يكون الذوات معدومة في الازل ثم صارت معدومة وهو محال قيل لو فرق البصري بين هذه الصفة وبين ساير الصفات بان هذه لا تحتاج الى السبب لكان له ذلك وفيه تامل ظاهر **قوله** والكل اي جميع القايلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات فسر الكل بهذا لان ابن عياش لا يدخل في هذا الاتفاق قطعا بل الظاهر ان القايلين بان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان تتصف الجواهر بالعرض لا يدخلون فيه ايضا فان قلت العالم اسم لجميع ما سوى الله من الموجودات فبعد العلم بان للعالم صانعا اي مخرجا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده والموجد لا بد ان يكون موجودا بالبداهة قلت كانهم ارادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة وبالصانع له من يفيدها الوجود اعم من ان يكون موجودا بالفعل اولا والبداهة انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لا حالة عدم المصنوع **قوله** قال الامام الرازي انه جهالة بينة اجيب بانهم انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات العدمية اذ كما يجوز ان يتميز الموصوف في العدم يجوز ان يتميز الصفات فيه ايضا فلا يلزم ما ذكر من السفسطة الظاهرة **قوله** نتاج البغين سماعنا من الاستاذ المحقق نتاج بالتاء المثناة من فوق من تخوم الارضين وهي حدودها ونهاياتها على ما ذكره النواوي ومعناه ظنا ينتهي الى اليقين والمقصود قربه منه لا الوصول اليه والا لم يكن ظنا وبعضهم صححه بالنون من النتج قال وهو حد الارض لكنه لم يذكر في الصحاح ومنهم من صححه بالفاء من المفاتحة والظاهر انه تصحيف لعبارة الكتاب وان كان له وجه بحسب المعنى **قوله** مع ان الامتناع اه واذا لم يعد من الاحوال بناء على ان المعتبر في الحال ان يكون الموصوف به من شانه ان يعرض له الوجود او على ان يعبر بما لا يقتضي الاحتياط عدمه يخرج من التقسيم اذ لا يندرج في الحال ولا في الموجود ولا في المعدوم مطلقا وذا ابطلتم متفق على بطلانه **قوله** والا اتصف الشي بنقيضه ظاهر كلامه يشعر بان المراد بالنقيض نفس العدم فكانه انما سماه نقيضا للوجود بناء على اعتقاده وظهوره لا على اعتقاد المستدل فانه اي منفي الحال طرا زايدا عنهما عندهم ولو قال بما ينافيه لكان اسهل ويمكن ان يبنى كلامه على ان اتصاف الشي بما ينافيه يتضمن اتصافه بنقيضه الاعم لكن قوله في الجواب بان يقال الوجود عدم اللاحق

عن توجه ابا ه عن هذا التوجيه فان قلت الكتابة من افراد اللاكاتب فقد اتصف الشي بنقيضه اتصاف الوجود باللاموجود
قلت لا ان يقول هذا ابتداع وهم ان الكاتب من صدر عنه الكتابة لا ما حصل له والامر صادق عليها وتطلق ان
الصفة هو الثاني كما يشهد المنكر ولحس حرمها لا يقال ثبوت الشي للشي يستدعي المغايرة بينهما لانا نقول المغايرة
الاعتبارية كافية فان كل حج صادق وان كان بغير مفيد **قوله** فلنا موجود ووجوده نفسه فيه بحث اذ لو كان الوجود
موجودا لم يكن واجبا والا تعدد الواجب فيكون ممكنا فيزيد وجوده وتسلسل لان دليل الزيادة يعم جميع الممكنات فان
قلت الدليل يفيد مطلق الزيادة لا الزيادة في الخارج المنافية للعينية فيه والعينية الخارجية تكفي في انقطاع التسلسل لا تخفى
على المتامل قلت قوله فان كل مفهوم الدليل على ادعاء العينية فيه بخلاف ساير الممكنات والكلام فيه واما انتفاء الزيادة
الخارجية فثابت في الكل هذا وقد يعترض بان الوجود صفة للذات ووجود الوجود لو وجد ما فلا شك في المغايرة بينهما
وبان صفة الشي هي المغاير الغاير ولذلك فر فكيف يكون نفسه وانت اذا تذكرت ما سبق منا نه تحقق منه قول الفلاسفة
بعينية وجود الواجب لذاته سهل عليك دفعهما فليتذكر **قوله** وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس
زايدا على ذاته فان قلت عدم العروض لا يصلح مميزا عن الواجب عند الحكماء لتحققه فيه عندهم ولا في شي اصلا عند
الشيخ لصدقه على الكل موجود عنده قلت المعللون بهذا الدليل معترفون بزيادة وتنزيه الكل فيتوجه المنع عليهم على ان
الكلام في الوجود المطلق والحكماء معترفون بزيادته في الكل هذا ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية ذاته
قوله او معدوم قال في شرح المقاصد الاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود
الانسان فموجود ووجوده زايد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر ليتسلسل وان اريد بكونه
موجودا بوجود هو نفسه هذا المنع فحق وان اريد معنى انه نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود
يعني حالة الوجود **قوله** فرضنا الظاهر تعلق العرض بالامرين معا اي في تركب السواد من اللونية وقابضية البصر
اذ علم الاطلاع على ذاتيات الحقايق كما يفيد مجهولية الفصل يفيد مجهولية الجنس ايضا واما قول الشارح في
بيانه وذلك لان خصوصية الفصل مجهولة فبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا مجهولة وقد بني كلامه
على ارتكاب الجزم بالجنسية دون الفصلية كما هو المشهور من الحقايق **قوله** والالم يلتئم منهما حقيقة واحدة الا
لقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالطبع على قيام الآخر به من
غير ان يقوم احدهما بالآخر وايضا لو تم هذا لدل على قيام احد الجزئين بالآخر على تقدير كونهما من الاحوال
ايضا فيلزم الف والذي يلزم من قيام العرض بالعرض اللهم الا ان يقال قيام احد الجزئين بالآخر لا يقتضي ام
الماهية الواحدة وحدة حقيقية انما يلزم اذا كانا موجودين او يقال مبني بطلان قيام العرض بالعرض تفسير
القيام بالتبعية في التحيز ومثبتو الاحوال لا يفسرونه بذلك ويجوزون ذلك القيام فيكون ويلزمهم الزاميا
لكن الشارح صرح في حواشي التجريد بان القيام عندهم ايضا مفسر بما ذكر لا بالاختصاص الناعت ويمكن ان
يدعي ان المفسر بما ذكر قيام الموجود لا مطلق القيام لان التحيز مطلق يتبع الوجود وخلافهم كما يشير اليه في الدرس

السابق **قوله** وان عدما معا او احدهما لفظ معا عبارة الشارح فذكرها بينهما لما هو حق العبارة لان في كلام المص
عطفا على المرفوع المتصل من غير تاكيد هذا وقد يقال لا ان تقوم الموجود بالمعدوم محال كذلك تقومه بما ليس موجودا ولا
معدوما محال ايضا فان العقل لا يتوقف بينهما في الاستحالة والجواب ان الحال لكونه مجاوزا في التقرر والثبوت حد العدم
جوز كونه جزءا للموجود وعدم فرق العقل في الاستحالة محل المنع وقد يدفع بهذا قول صاحب المقاصد ايضا وانا التعجب
منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود الذي نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد
المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل هو اخص منه فتامل **قوله** او منع الملازمة الاولى تقويم منع الملازمة كما
هو قانون المناظرة وقد ذكره بحث اللزوم في شرح المطالع ايضا الا انه اخره خوفا من انتشار الكلام فتدبر **قوله** او تقوم
الاول بذلك الآخر وجه الاحتمال الاول اي قيام الفصل بالجنس على تقدير التغاير الخارجي وقوع الفصل نعتا له ووجه
احتمال قيام الجنس بالفصل كونه متقوما للجنس **قوله** ولو علمت ان هذه الصور الخ فان قلت خلاصة الكلام ان امتناع
مطابقة الصور للبسيط الخارجي انما هو في الصور الخارجية لا العقلية وهذا ينافي ما اشتهر بينهم من ان الصور الذهنية موافقة
للصور الخارجية بحيث لو افرجت الصور الذهنية كانت بعينها الصور الخارجية قلت لا منافاة لان المتنازع عنه لما كان بسيطا
فاذا افرجت الصور الذهنية كان كل منها عين الصورة الخارجية اعني صورة البسيط **قوله** فكرها لهم فرعيني انه ربما ان المراد
بالتعريف ما فوق الواحد **قوله** ويعلل القادرية بالقدرة هذا عند المعتزلة بالنسبة الينا اذ لا يقولون بان القادرية
مثلا معللة في ذاته تعالى بقدرة موجودة قائمة به تعالى **قوله** وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة قيل يحتمل ان يكون هذا جوابا
للسؤال المذكور ابتداء ووجهه ان الحيوة لله تعالى عند ابي هاشم فنقل تجويز تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى عنه ممنوع
الصحة وقد يقال هذا تأبيد للجواب الاول حيث عد المص المتوكنة من الاحوال المعللة مع انها ليس من توابع الحيوة
فعلم ان ما نقله المص من الاشتراط ليس على مذهب ابي هاشم واعلم ان الآمدي قال في ابكار الافكار اتفق ابو هاشم
ومن تابعه على القول بالاحوال من المعتزلة على ان الحيوة وكل صفة يشترط في قيامها الحيوة وكذا الاكوان يوجب
لمحالها احوالا معللة واما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحيوة ولا يشترط في قيامها الحيوة ولا هي اكوان كالسواد
والبياض وغير ذلك من الاحوال فقد قال ابو هاشم انها لا توجب لمن قامت به من المحال حالا زايدة لكن ههنا عبارة الآمدي
فقد تبين ان افتكار الشارح في النقل عن ابي هاشم على الحيوة وتوابعها قصور بين **قوله** وانما يتمايز بالاحوال الخ
لا بالذوات فالظاهر اضافي فلا ينافي الامتياز بالعدميات والوجوديات حال الوجود واعلم ان القول بتساوي الذوات
لا يتاتى من قال بحالية الاجناس والفصول كما لا يخفى **قوله** لا بد وان يختص اي لا بد ان يمتاز ويختص فالواو عاطفة
على المقدر وقيل الواو زايدة في خبر لا التاكيد اللصوق لا للعطف على المقدر وقس على ما ذكرته نظاير هذا التركيب
قوله فالكلام في اختصاص الذات بها فيه بحث لما سنذكره في الجواب الاول انهم يلتزمون التسلسل في الاحوال ويشير
هناك ايضا ان رد الرازي مندفع عنهم قلنا بل ان يقول يجوز عندهم ان يكون اختصاص كل ذات بحال اخرى لا الى نهاية
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويمكن ان يجاب عنه بان الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم يبق الاختصاص المفروض

والامام يكون الاشتراك في الملزوم ملزوما للاشتراك في اللازم وكل منهما محال والله اعلم صفة للحال قوله فالاشتراك
في الذوات الظاهر ان المراد بالذوات الخصوصيات والظرف مستقر اي الاشتراك الكائن في الذوات وقوله اعني الث وبه
في الحقيقة بالنظر الى حاصل المعنى وقد يقال لم لا يجوز ان يكون اختصاص الذوات بالاحوال كاختصاص حصص الاجناس
بالفصول وحصص الانواع بالتشخصات قوله وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال آخر لانهما
وصفان قائمان بما يقوم به الحال لان مقوم الشيء يقوم بما يقوم به الشيء فيوجد موجب الحال ومقتضاها من وجود موضعها
فاندفع اعتراض الابهري بعدم لزوم حال آخر بناء على عدم القيام بالموجود قوله او نقول انها الخ فيه بحث لان النقض باي
الوجهين قرر انما يتم اذا كان مفهوم الحال ذاتيا لما تحته من خصوصيات حتى يلزم تمايزها بفصول هي احوال ايضا مشتركة في
مفهوم مطلق الحال ويلزم التسلسل وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما لها ويكون تمايزها بذواتها فلا يلزم التسلسل وبالجملة مبنى
الوجه الثاني على ثبوت الحال ان يكون ما به الاشتراك والامتياز من مقومات الحقائق الموجودة وذاتيا لها كما صرح به فلا محذور
في كونهما معدومين فلا يرد النقض الا بعد اثبات كون كل من المميز والمشترك ذاتيا للاحوال فان قلت لو سلم انهما ذاتيان
لها لم يتوجه النقض ايضا لجواز ان يكون احدهما او كلاهما عدميا ولا يلزم تقوم المتقوم بالموجود بل تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود
بالمعدوم ولا امتناع فيه فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز
في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للحقائق الموجودة ولم يجوزوا ان يكون
المعدوم مقوما لها فلا عليهم ان يجوزوا تقوم الحال بالمعدوم قلت كلامنا في الاحوال التي اثبتوها للحقائق العرضية الموجودة
ومقومات لها ولا يجوز تقومها بالمعدوم واللازم تقوم تلك الحقائق به لان مقوم المقوم مقوم وقد يجاب عن النقض باختيار
ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا
يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى
يتسلسل كما سيذكره الشارح فان قلت يتم النقض في الاحوال القائمة بالاعراض اذ لو كان احد مقوماتها موجودا لزم
قيام العرض بالعرض اذ لا شك ان مقوم الشيء يقوم بما يقوم به ذلك الشيء كما مر قلت ان كان الكلام في الاحوال المتقومة
للاعراض فليست بقائمة بها بل بمحالها وان كان في الاحوال الخارجة القائمة بها فقد عرفت ان الاستدلال لا يتم طوا رتفع
الحال بالمعدوم فتامل قوله وفيه نظر رده الشارح في شرحي التجريد بما حاصله ان برهان التطبيق يدل على امتناع امور
غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا وهذا البرهان هو المعتمد عندهم في ابطال حوادث لا اول
لها واثبات الصانع فمراد الامام ان تجويز التسلسل في باب اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه واعتمدوا عليه
وهذا القدر يكفي الزاما لهم قوله لانه وصفها بالتماثل حمل التماثل على معناه الاصطلاحي يتوقف على كون
الحالية من اخص صفات النفسية وهو محل بحث وحمله على معناه اللغوي لا يتوقف عليه لكن في كونه من الاحوال تردد
وبالجملة مراد الناقض بالاشتراك والاختلاف معناهما اللغويان والاحوال بل المعدومات ايضا توصف بهما
فجواب الامام حق ولا يرد نظر المحشي قوله فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فيه بحث لان القيام في الجملة كاف

58

كما مر في الجوهرية وتماثل الموجودات واختلافها قائمان به فلا يقدح في كون التماثل والاختلاف من الاحوال قيامهما
بالاحوال في الجملة قوله وكل مفهوم اعتبر فيه سلب الخ دفع لرد الفاضل الطوسي على جواب الامام بان الحال وصف الموجود
لا المعدوم فلا يكون سلبا محضا وحاصل الدفع ان اعتبار السلب في مفهوم الحال ولو بالجزئية مستلزم عدميته ولا حاجة بنا
الى ادعاء ان هذا السلب عين مفهوم الحال المرصد الثاني في الماهية ويرادفها المائية وان اختلف وجه التسمية
فالماهية منسوبة الى ما هو ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب من السؤال بما هو كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار
ان تحقق الشيء بها والمائية منسوبة الى ما ويطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما قوله لكل شيء حقيقة هو بها
هو الظاهر ان المراد بالشيء ما هو اعم من الموجود ولو مجازا اذ الماهية يعم الموجود والمعدوم وهي المراد بالحقيقة ههنا
ويمكن ان يراد معناه الحقيقي اعني الموجود بناء على ما اشتهر من ان الحقيقة مختص بالموجود ثم قوله هو بها هو مبني
في موقع التعريف للحقيقة والظاهر على ما في شرح المقاصد انه مبني على ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل كما هو رأي
جمهور الفلاسفة والمعتزلة فلا يصدق التعريف على العلة الفاعلية وقد يمنع البناء على ما ذكر لان القائلين بان الماهية
مجعولة يفسرونها بهذا التفسير ايضا ويدفع الاعتراض بالفاعلية بان الشيء عبارة عن الامر الخارجي والباء في بها متعلق
بالاتحاد المستفاد من هو هو فان هو هو كانه علم في الاتحاد فلذا لم يقل ما به الشيء هو مع انه اخصر وملخصه ان الماهية
عبارة عن الصورة العقلية وهي من حيث ذاتها نفس الامر الخارجي فانه لو اقترنت الصورة العقلية بالوجود الخارجي
وما يتبعه كان الحاصل عين الامر الخارجي واذا جرد الموجود الخارجي عن العوارض كان الباقي فيه تلك الصورة العقلية
فمعنى التعريف ما به يتحد الامر الخارجي في الوجود ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف قوله فاذا قيست الى الامور العارضة
فقيل لما فرض قياس الماهية الى العوارض فلا شك انها ليست عين الماهية ولا جزءا لها فلا فائدة في النفي بهذه الحيثية
وانت خبير بان عدم الفائدة انما هو اذا لوحظ عنوان العروض في المقيس اليه حال الحكم بالنفي المذكور واما اذا قيس
الماهية الى الامور العارضة ولوحظت تلك الامور من حيث خصوصيتها فعدم الفائدة ممنوع فان حملها على الماهية ربما اوهم
انها نفسها او جزؤها فاحتيج الى البيان ثم يراد به اذا لوحظ الماهية مع العوارض ايضا فالنفي بهذا المعنى صحيح اذ
لا يكون العوارض جزءا من نفس الماهية وان كان جزءا من المجموع فالتقييد بالحيثية مستدرك اللهم الا ان يقال توهم
الجزئية في متقض لترك التقييد بها لعدم دفع الوهم في تلك الصورة وقد يقال المراد بالحيثية ما ذكره الشيخ في الشفاء من انه اذا
لوحظ الماهية فقط لم يحكم عليه بشيء من العوارض لانه يحتاج الى ملاحظة العارض والغرض ان الملحوظ هو الماهية ليس
الا ويؤيده قول الشارح وبالجملة الخ وانت خبير بان قول المحشي وهي مغايرة لما عداها وقوله فليست الماهية الا هي
واحدا منها يأباه اباء قطعيا فلا وجه لحمل كلامه عليه قوله على معنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها
قيل لا يوافقه قول المحشي ليست الا الانسانية فانه يقتضي ان لا يكون من حيث هي جزءا ايضا وان عمم قوله ولا شيء
من المتقابلات الى الاجزاء ومقابلاتها كالناطق واللاناطق بالنسبة الى الانسان مثلا فلا وجه لاطلاق قوله ولا
داخلا فيها وبالجملة قول المحشي ليست الا الانسانية يشعر ان المنفي اليه اعم من العوارض والاجزاء وانت خبير بان سياق

كلام المص يفيد ما ذكره الشارح الا ان يحمل لفظ ما عدا ها على المعنى اللغوي ويحمل اللازم على ما لا ينفك عن الماهية سواء
كان داخلا فيها او خارجا عنها ويعم الانضمام المذكور في قوله منضم الى الانسانية الى انضمام الجزء الى الكل وهو خلاف الظاهر
قوله لا على معنى انها ليست متصفة الا بالعدم كون هذا المعنى مراد المص ظ فان قوله فليست الماهية الممتزج في الحال على مغايرة
الماهية للعوارض والممتزج على المغايرة عدم العينية والجزئية لا عدم الاتصاف لكن الكلام في قوله فانها تستعمل فان الكلام
في الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض صح بلوازم الماهية الماهية باعتبار احد الوجودين قطعا كما هو صوابه ويمكن ان
يقال الاطلاق المذكور يقتضي عدم اعتبار الوجود ومع الماهية لا اعتبار عدمه صح لا تتصف بشيء من المتقابلات ويؤيده ما
سنذكره من ان الماهية المطلقة موجودة بوجود احد قسميها اي المخلوطة فتامل **قوله** والا لما احتيج الى ملاحظة
اخرى المراد بملاحظة الاخرى ما يكون متعلقة بما لم يلاحظ اولا لا اجمالا ولا تفصيلا بقرينة سياق الكلام اذ المراد
انه لما احتيج الى ملاحظة اخرى على التقديرين اعني على تقدير ان يلاحظ ما هو داخل في الماهية اولا اجمالا او على تقدير ان يلاحظ
تفصيلا بل كان ينبغي ان يحتاج الى ملاحظة اخرى على التقدير الاول فقط بناء على ان الحكم بالاجزاء يستدعي تصورها منفصلة
فاندفع ما يتوهم من ان قوله والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى لا يصلح لان يكون تنبيها على ان العوارض ليست داخلة في
الماهية لجواز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة الثانية لان لا يبقى ذلك الداخل في مرتبة الاجمال لما صار الحكم الى ملاحظة
المحكوم به منفصلا فتدبر **قوله** لما امكن اتصافها بسياق كلامه في العوارض المحمولة على الماهية مواطاة كما نبهناك عليه فلا يرد
على الملازمة ان الوجود لو كان لنفس الماهية لم يمتنع اتصافها بالعدم لا اتصاف الوجود به في التحقيق فليتامل هذا
ثم كلام الشارح يدل على ان قوله وايضا الى في العوارض التي يمكن تزايلها وتواردها على سبيل التقابل فالمراد بالمتقابلات
في قوله وهي متلبسة بشيء من المتقابلات هذه العوارض ايضا كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم الخ فلا يرد اقتضاء الاربعة
للزوجية ثم يرد ان الدليل اخص من الدعوى وهي مغايرة الماهية لجميع العوارض امكن تزايلها وتواردها ام لا فان
قلت لعل الشارح وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة مثلا لا تقتضي من حيث هي الزوجية بل المطلق الوجود ومدخل في هذا
الاقتضاء وهذا مخصوص لازم الماهية كما هو صوابه فماهية الاربعة مثلا اذا لم يعتبر وجودها وانت بها تساوي بين قابلة
للزوجية فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالمتزايلات قلت لو سلم هذه القابلية فقد عرفت ان الكلام في الماهية التي لم يعتبر
معها الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبار العدم فتامل **قوله** بمعنى انها ليست نفسها ان قلت لم لم يتعرض لصحة السلب
بمعنى انها ليست عارضة لها قلت لان السلب بهذا المعنى لو صح لصح سلب الشيء عن نفسه ولم يقل به احد **قوله** لكن باعتبار
آخر هو ان جعل الجزء الذهني الكل لا ان الطبيعة الجنسية من حيث انها جزء الطبيعة النوعية عينها **قوله** لا يقتضي اه
ظاهر تفريع قوله فاذا سئل الخ على ما سبق يقتضي ان يقال ههنا معناه ان ليس نفسهما ولا داخلا فيهما ويمكن ان يقال
مراد المص بالاقتضاء الاقتضاء بالعينية والجزئية لا مطلقه بقرينة قوله سابقا لا زائلها او متواردا اذ لا يصح
نفي مطلق اقتضاء اللواحق اللازمة للماهية ضرورة تحقق اقتضاء الزوجية للثلاثة مثلا في بيتلازم سابق الكلام ولاحقه
ويندفع ما ذكره في شرح المقاصد من انه اذا اريد بتقدم الطبيعة ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا

الاربعة من حيث هي زوج او ليس بزوج دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك تا ذكره في المواقف من
ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب الحيثية وهو باطل بسبب الطلاق قد لا يقال الاقتضاء بالعينية لا مانع له لان اقتضاء
نسبة يقتضي المغايرة لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية وهي متحققة **قوله** قلنا لا هذا ولا ذاك فان قلت اي كان معنى هذا
الجواب ان الماهية من حيث هي لا هذا ولا ذاك كان قولا بانها تقتضي عدمها لتقدم الحيثية وقد مر انه رد وان كان معناه ان الماهية
ليست من حيث هي هذا ولا ذاك لم يطابق السؤال لان السؤال عن المعدول المرتب على الحيثية فلا يطابقه الجواب بالسلب الداخل
عليها قلنا نختار الثاني ولا نسلم عدم المطابقة وانما لم يطابق لو كان المقصود تعيين احدهما اما لو كان رد زعم ثبوت احدهما
فلا فان السائل انما رتب المعدول على الحيثية بناء على زعمه ذلك والمجيب نبه بادخال السلب على الحيثية على خطائه ذلك الزعم
فليتامل **قوله** فان قيل الانسانية الى هذه شبهة ايرادية على وجود الماهية المطلقة المشتركة ولا يبعد ان يورد على
قوله ومع الكثرة كثيرة **قوله** قلنا من حيث هي الى اجاب صاحب المقاصد بوجه آخر وهو انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب
الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة متصفة بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعم ان يكون كذلك
ولا يخفى انه انما يصح اذا لم يعتبر قيد الحيثية فتامل **قوله** ولو وقع بدل الظاهر كلام السائل مشعر بان مراده ان الانسانية
في زيد هل هي التي في عمرو ام لا فلو قال المص بدل قوله في زيد في عمرو لربما توهم ان الانسانية من حيث هي في زيد فلا يتوهم
من اول الامر في قال السيد الخ في زيد وان كان ذلك التوهم مندفعا بقوله ولا في غيرها **قوله** في اعتبارات الماهية اشارة
الى ما صرح به في حواشي المطالع وغيرها من ان ما ذكر ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلثة حتى يكون تقسيما للشيء الى نفسه والى غيره
بل بيان ان لها اعتبارات ثلث بالقياس الى عوارضها **قوله** تسمى مخلوطة الظاهر ان المخلوطة هي الموصوفة باللواحق
من حيث هي كذلك اعني الماهية المقيدة لا المجموع المركب والا لتربع الاقسام **قوله** ان الشخص هل هو مركب في الخارج
والحق انه ليس بمركب فيه والا لما كان وجوده تبعا لاستتار به مع ان المختار الكلي الطبيعي الذي هو جزؤه ليس بموجود
في الخارج كما سيأتي ولما صح حمل الماهية على الشخص **قوله** وقيل توجد لان الذي اورد عليه صاحب المقاصد بان هذا
لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل يتصورها كذلك لقصورها غير مطابق فان قيل لا مانع للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل
كذلك قلنا في لا يمنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبر العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل
انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره
العقل كذلك جاز وجوده فيهما وقد اشار الشارح الى جوابه بما حاصله ان المراد بالموجود في الذهن ههنا ما تصوره العقل
اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مقرونة له و
واما ان ذلك الفرض مطابقا للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع **قوله** ولا كلام على شيء الا بعد تصوره
فيه بحث اشرنا اليه في بحث الوجود الذهني وهو انه يكفي في التصور للحكم حصول المحكوم عليه اجمالا بواسطة امر عارض
له وهو المرتسم والموجود في الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم على الماهية المجردة وتصورها لاجل ذلك الحكم وجودها
في الذهن كما يدل عليه سياق كلامه فتامل **قوله** وقيل ان شرط تجردها الخ قيل فيه بحث لان هذا القائل ان اراد بالعوارض

الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما تلحق الامور الثابتة بالاذهان فلا يثبت امتناع وجود
المجرد في الخارج بما ذكره لان الكون في الخارجي ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى لان زيادته في التعقل وان اراد بالعوارض
الخارجية ما يكون عروضه بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب
نفس الامر يلزم امتناع وجود المجرد عن اللواحق الخارجية في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض
الخارجية بهذا المعنى ويمكن ان يقال اراد بالعوارض الخارجية ما لا يعرض الا للموجود الخارجي سواء كان المعروض موجودا قبل
عروض هذا العارض او حال عروضه فحينئذ يكون الوجود من العوارض الخارجية ويؤيده انهم اعتبروا في تعريف الحال
القيام بالموجود الخارجي ثم جعلوا الوجود من الاحوال كما سبق تحقيقه **قوله** اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيها على ما ذكره
المص لا يقابل بالذات بين الخارجية والذهنية من العوارض كما لا يخفى **قوله** واحتج عليه بان الانسان فيه بحث اما
اولا فلان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة لا عن لوازم الماهية وبهذا القدر لا يثبت
التجرد الذي نحن بصدده واما ثانيا فلان الانسان قابل للعدم كما هو قابل لسائر عوارضه المتقابلة فيوجب الدليل على تقدير
تمامه تجرده عن عارض الوجود ايضا فكيف يحكم بمقارنته اليه وقد يقال الظاهر من كلام افلاطون ان مراده الحكم بوجود
الكلي الطبيعي فمعنى كلامه ان الماهية من حيث هي ازلية ابدية بحوثية دليله وقوله في المدعى مقابل للمنقضي الا انه تجوز في اطلاق
الفرد على الماهية على تقدير تحقق هذا الاطلاق في كلامه بمعنى انها طبيعة واحدة وفي التجرد بمعنى ان شيئا من العوارض ليس
نفس الماهية ولا جزءا لها وح يكون دليله وارد اعلى ما اعترض عليه غايته ان يرد عليه ما ورد على القائلين بوجود الطبايع
مثل ما اول به الخ هذا التاويل مستبعد جدا فان رب كل نوع ليس فردا منه ولا يعرض له المتقابلات وانما يؤيده بنوع
بنوع تعلق بافراده **قوله** كالاجناس العالية اذ لا يجوز التركيب من امرين متساويين **قوله** بتمايز في العقل فقط
لم يذكر له مثالا لان مثال البسيط الخارجي الذي ذكر مثال له **قوله** فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان
كما ان المعتبر في المساواة صدق كل منهما على كل افراد الآخر كذلك المعتبر في العموم صدق احدهما على كل افراد الآخر دون العكس
فليس مفهوم الكلي اعم مطلقا من مفهوم الانسان لصدقه بدونه في الاشخاص بل لعام منه من وجه اذا اعتبر تصادقهما في
الاصناف الانسانية او مباين له ان ادعي انحصار ما صدق عليه الانسان في الاشخاص ولا يندفع التباين حمل الكلي على
الانسان لانه انما يحمل على مفهومه كما في القضايا الطبيعية وكذلك يحمل مفهوم الكلي الحقيقي على مفهوم الجزئي الطبيعي مع
تباينهما اتفاقا والتباين انما يتحقق اذا صدق احدهما على ما صدق عليه الآخر **قوله** اذا اعتبر ماهية مركبة منهما فان قلت
الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة على ما هو المشهور فقد التئم ماهية منهما بلا احتياج الى اعتبار معتبر قلت اراد بالماهية
المركبة منهما فقط كما يتبادر من السياق وايضا قد تقرر ان المقوم للحيوان احدهما وانما ذكر معا في تعريفه لعدم العلم بان ايهما
مقوم له فثبت الاحتياج الى الاعتبار على كل تقدير **قوله** كالجسم الابيض المتكلمون لا يقولون بالسطح وح نظهر كون الجسم
اعم مطلقا من الابيض وهو ظ ثم الجسم مفهوم له اي معنى ومحصل لان الابيض لا يحصل في نفسه بل في ضمن نوع كالجسم
قوله بل يكون الامر بالعكس وهو على قسمين قسم يكون العام فيه جاريا مجرى الصفات وقسم على العكس فمثال المص

جاريا مجرى الموصوف

للغضب الكلي

يتدرج نظ

60

للاول وان رجح للثاني **قوله** هو المقوم للحيوان اي المعين والمحصل له لا الداخل في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم ومن
ههنا يقال فصل النوع مقوم له ومقسم للجنس **قوله** من علله الاربع المراد من العلل الاربع الفاعل والغاية والمادة والصورة
لكن ليس المراد بالمادة ما هو الداخل في قوام المعلول فلا يرد الاعتراض على التمثيل بالعطاء كما لا يخفى من ان المحل بالقياس
الى الحال يشبه المادة مشابهة تامة فهي معدودة في اعدادها وقس عليه حال الصورة **قوله** ثالثة منع تركيب الشيء ليس المراد
ان منع الاخذ مع الشيء مطلقا هو الاخذ بالقياس اليه والا لم يتميز في الاقسام المذكورة مع عدم استقامته في بعض الامثلة بل المراد
تعميم الاخذ مع الشيء الاخذ مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته وهذا التعميم يكفي في دفع الاستدراك كما لا يخفى في العبارة ادنى
مسامحة **قوله** كخذ العطاء فان فيه ما ليس في التجريد الداخل في مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لا يتعقل الاضافة
بدون تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة واعلم ان ما سوى اجزاء العشرة ليس مثالا للشيء المعتبر مع غيره كما يتبادر من
كلامه بل للماهية المركبة من ذلك الشيء وغيره فان المعتبر مع الاضافة الى الفاعل هو الغاية التي هي جزء العطاء والجزء
الآخر هو نفس الاضافة وعلى هذا القياس وكذا ان يجعل الامثلة ما يستفاد من قوله لانفس المضاف اليه **قوله**
وهي الوحدات المتوافقة الحقيقية فيه تنبيه على ان لا يعتبر في العشرة الجزء الصوري الا انه يكون تركيبها من العلة والمعلول
اذ ليس الصورة على تقدير وجودها في العلل علة لشيء من الاجزاء انما هي جزء صوري للمجموع بل لانه لا يكون العشرة مشابهة
الاجزاء **قوله** كالجسم المركب من الهيولى والصورة فيه بحث لان هذا مركب من شيء مع علته الصورية او من شيء مع
علته المادية فلا يكون المثال مطابقا اذ المقسم لا يحتمله فان قلت هو مدفوع بما عرفت من ان المراد من تركيب الشيء مع اخر كونه
علة ان يؤخذ هو من حيث عرضت له الاضافة الى علته وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى التي فيها
الصورة ولا الصورة التي فيها الهيولى بل هو عبارة عن مجموعهما معا قلنا فكذا ينبغي ان يكون المراد من تركيب الشيء
مع غير علته ومعلوله ان يؤخذ هو من حيث عرضت له اضافة الى ذلك الغير وليس الامر كذلك في الانسان والعشرة
ونحوهما **قوله** من الحكمة والعفة والعدالة قد سبق تفاسيرها في اوائل شرح الديباجة والشجاعة ولا يغيره **قوله** فان النفس
الناطقة نقل من الشارح انه يمكن ان يجاب بانه يكفي في التمايز في الجملة كون البدن محسوسا دون النفس الناطقة وقوي
منه ما يقال في الجواب يكفي في التمايز صحة ان يحس احدهما مع عدم الآخر فالتوقف ظ لان البدن بلا نفس قد يحس كما في الميت
واما الهيولى والصورة فلا يحس احدهما بدون الاخرى قطعا فان قلت ما ذكره الشارح انما يرد اذا حمل النفس على الجوهر
المجرد واما لو حمل على غيره فلا قلت ان بنى التمثيل على مذهب الفلاسفة فقد عرفت حاله وان بنى على مذهب المتكلمين
فالنفس عندهم هي هذا الهيكل المحسوس فلا تمايز بينها وبين البدن ايضا وقول النظام النفس هي السارية في
البدن سريان ماء الورد في الورد لا يفيد التمايز في الحس ايضا لان الورد مجموع الماء ومحله **قوله** والانسان المركب
تركيبا اعتباريا من الروح والجسد انما قال تركيبا اعتباريا لان الروح بمعنى النفس الناطقة مجرد والبدن مادي فلا
يحصل منهما مركب حقيقي وقد يقال لا بعد في ذلك كما لا يتخلف عن المادة الغير المادية والصورة الطبيعية ولواحق الى
جسم موجود مشار اليه والتحقيق ان الموجب لاخذ النفس مع البدن حكم الوحدة وارتباط احدهما بالآخر من حيث ينفعل

المخصوص

لكل منهما عن الآخر فتأثر النفس عن البدن كالكيفيات النفسية الحاصلة بسبب القوى الجسمانية غضبية كانت او شهوانية وتأثر
البدن عن النفس مثل ان يقشعر الجلد وتنقف الشعر عند استشعار جانب الله تعالى والتفكر في جبروته **قوله** غير معقول اذ ما ان
قلت لجواز ان يعتبر ماهية من الصدمات بان تكون تلك الصدمات اجزاء للماهية او عدم معقولية تعقلها الا مضافة الى الوجودات لا يستلزم
كون تلك الوجودات معتبرة في الماهية بالجزئية قلت تلك الصدمات اما ان تعتبر من حيث انها مضافة الى الوجودات ام لا فان كان الثاني
لم يتعدد وان كان الاول يدخل الاضافة قطعا كما ان رأيت الشارح في حاشية الصنوى وان كان المضاف اليه خارجا وهي المراد
منه بالمنع الوجودي لا المضاف اليه **قوله** او لم يجعل الاضافات اي مطلقا والا فلا امتناع في ذلك التقسيم بناء على وجود بعض
قوله ويكون صدق السالبة الخارجية الا قبيل فيه بحث لان القضية القائلة الانسانية انسانية وكذا في كل ماهية قضية ذهنية
فالبتها لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه في الذهن لا لعدمه في الخارج كما زعمه ولما حصل ان القائل بمجعولية الماهية يقول ان
كون الانسانية انسانية في نفس الامر يجعل الجاعل لا ان كونها انسانية في الخارج به اذ ما آل الى مجعولية الهوية لان الانسان في الخارج
عين الهوية ولا اطلاع فيه والتابع لمجعوليتها يقول لو كانت الانسانية مجعولة لم يكن الانسانية انسانية في نفس الامر عند عدم الجعل
نحو لا ينتجه الطرفان بان صدق السالبة لعدم وجود الموضوع في الخارج فتأمل **قوله** فنحو ايضا ماهية في نفسه لا فيه بحث لان الوجود
والموصوف فيه من المعقولات الثانية الممتنعة الوجود في الخارج والكلام في الممكنات الوجود فيه ويتعلق الجعل بالممتنع لا بالايجاد
غير ممتنع فتأمل **قوله** هذا ما يقتضيه عبارة الكتاب قيل الظاهر ان مراد المص ان الماهيات كلها مجعولة كما ذكره في تحرير المسئلة
او لا نزاع في ان للواجب تعالى جعلا وتأثيرا في الممكن فلو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية من الماهية الممكنة لان وجوده
وموصوفيته ماهية والمقدر ان الماهية ليست متعلقة للجعل فيتم التقريب ويناسب الجواب ايضا وفيه نظر اذ المقدر ان ليس
بعض الماهيات مجعولة لان نقيض الايجاب الكلي الذي ادعى هو السلب الجزئي وما ذكره انما يتم لو كان المقدر السلب الكلي اللهم الا ان
يبني الكلام على ان بعض الماهيات اذا لم يكن مجعولة كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماهية بعد كونها ممكنة فاحفظ
فليتأمل **قوله** هو الوجود الخاص الا قيل يلزم ان يكون الماهية ايضا مجعولة لان جعل الوجود العام ضروري في ضمن الخاص
والجواب ان المجعولية هو الاحتياج ولا يلزم من احتياج الخاص احتياج العام وقد يجاب بان البحث في الماهية من حيث
هي هي لا في الماهية المخلوطة كما يستعلم من التقرير **قوله** لا يعرض للبسيط الخ قلت فحينئذ يلزم امكان المركب من ممتنعين
او لا احتمال لتعدد الواجب لذاته قلت لا لامتناع الانضمام لانه كما لا امكان يستدعي شيئين ثم يلزم امكان المركب مما ليس بممكن
اللهم الا ان يقولوا امكان الجميع غير امكان الوجود والمحذور هو الثاني والملتزم في المركب عندنا هو الاول **قوله** لو صح
ما ذكره المراد بما ذكرتم هو المدعى لا الدليل ليكون الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة في المتن تفصيل الملازمة
المذكورة في الشرح وفائدة ذكرها ظهور توجيه الاعتراض **قوله** او وجودها فيه نظر لان الوجود المجعول يمكن ان يعتبر
بالنسبة الى البسائط ويكون ان تجب بالتخلف فتأمل **قوله** لانا نقول ذلك الذي ذكر تموه ان قلت لعله يقول المجعول
هوية الانضمام مثلا قلت بعد تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية ان كانت بسيطة لم يتعلق بها الجعل وان كانت
مركبة كان المجعول هوية الهوية الانضمامية فتنقل الكلام ويتسلسل بمعنى انه لا ينتهي الى حد يمكن تعلق الجعل به **قوله**

والاعتراض المذكور معارضة لا نقض اجمالي كما ذهب اليه الشارح الاهري اذ لا يمكن اجراء الدليل المذكور
بعينه في المركبات كذا نقل من الشارح وفيه بحث لان النقض الاجمالي على وجهين احدهما جريان الدليل في موضع مع تخلف
الحكم والثاني استلزام تمامه محذورا والمتحقق ههنا هو الاول لا الثاني فليتأمل **قوله** بل لمطلق الوجود اي بل المدخل له
فان الشارح اقتضاء الماهية لشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالفرق ان ما لا ثبوت
له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين اولا
بل معناه انها اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المقتضي الماهية باعتبار مطلق
وجودها قيل فيه بحث لان ما مع العلة لا يجب ان يكون له مدخل في العلية فان ما يساوي العلة لا ينفك عنها ولا دخل له
في العلية الا ترى ان الصورة المتشخصة علة لتشخص الهيولى مع كون الهيولى علة لتشخص الصورة ثم الاقتضاء متقدم
بالذات على الاتصاف فلا يلزم من عدم انفكاك الماهية المتصفة بلوازمها عن الوجود مدخليته في العلية والاقتضاء
اللهم الا ان يقال لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف
في مقتضى الذات وانت خبير بان الاقتضاء امر ثبوتي فالاتصاف به يقتضي احد الوجودين وبه يتم الكلام فتأمل **قوله**
وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن الظاهر ان الشارح في لواحق الوجود الذهني ايضا **قوله**
هو المسمى بالمعقولات الثانية فان قلت الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية كما سيجيء قلت معناه
انه لازم لموصوفه الذي هو الماهية الكلية لا باعتبار مطلق الوجود بل باعتبار الوجود الذهني فان معنى امكان
الماهية هو قابلية الماهية للوجود والعدم من حيث هي وتلك القابلية والطبيعة لا تعرض الا بحسب الوجود الذهني
فان قلت امكان الوجود في الذهن ايضا من المعقولات الثانية مع ان ثبوته للماهية ليس باعتبار الوجود الذهني
والا لتسلسل الوجودات الذهنية وليست اعتباريته حرفة حتى يلزم قلت سبق الكلام فيه في بحث الوجود فليتذكر
قوله بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الظاهر ان المجعولية هي الوصف المرتب على الاحتياج لكن لما كان الفرق باعتبار المبدأ
نظروا الى الفارق وههنا بحث وهو ان ما سبق من تفصيل العوارض وتقسيمها الى الثلثة يدل على ان العوارض المذكورة
ما يعرض باعتبار احد الوجودين مطلقا او بخصوصية احدهما فيجعل الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود الخارجي اي
عارضا باعتباره وبيده محل تأمل وان اراد ان الموصوف به امر خارجي ولو حال الاتصاف يلزم ان يكون نفس الوجود
الخارجي من هذا القسم لا من القسم الثالث اعني المعقولات الثانية مع انه منها فتأمل **قوله** ان المجعولية ليست
نفس الماهية الا فقولهم الماهية غير مجعولة ينبغي ان يحمل على السلب لا العدول كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من
حيث هي غير مجعولة ايضا على معنى ان اللامجعولية ليست نفسها ولا داخلة فيها ووجه الابدية مع انتفائها
في انتفاء وجه تخصيص هذا المبحث بالمجعولية انه على هذا كان معلوما في اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا
كما هو دابهم **قوله** كان صوابا بلا ريبة واما قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط فلم يريدوا به امكانه بالقياس
الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الممكن دون الواجب والممتنع ايضا ولو صح نفي هذا الامكان عن البسيط

لا تنافي عنه الوجوب والامتناع ايضا لان الماهية كما لا امكان بل ارادوا به خاصة في ذاته كما في المركب وقد يقال توجيه القول
الثالث على ما ذكرنا في البعد الذي كان قد هرب عنه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة
فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية ولك ان تقول البعد المهروب عنه هو القول بان نزاع الفرق الثالث
في كون المجعولية من لوازم الماهية او احد الوجودين اي ان يكون الملحوظ في عنوان البحث هذا المعنى فيلزم كونها من لوازم
ماهية مركبة دون بسيطة على قول الفرقة الثالثة ليس من البعد المهروب عنه فتامل **قوله** المركب ما ذات الاخص
المركب بالذكر لكثرة البحث فيه **قوله** لكن يكون قيام بعضها بالبعض شرطا لا يخفى ان مجرد الشرطية لا يكفي في الوحدة الحقيقية فاعتبر
اللون المشروط بالضوء على ان توقف الوحدة الحقيقية على ذلك مع طراز الارتباط بين الاجزاء بوجه آخر **قوله** سواء كانت
اجناسا وفصولا او غيرها اي سواء كان بعض تلك الاجزاء جنسا وبعضها فصولا او غيرها بان يكون ما به الاشتراك فصلا
بعيدا او ما به الامتياز فصلا قريبا مثلا فان المقصود ههنا لزوم دخول ما به الاشتراك وما به الامتياز ليس الا ومحل النظر
على الاجزاء الخارجية او التعلق بآبائها السابق **قوله** اي امر غير خارج انما فسر الذاتي بهذا ليشمل تمام الماهية اذ لو
اريد به الجزء لكان التركيب ظاهرا من اول الامر بلا احتياج الى ملاحظة الخالية في ذاتي آخر وايضا يستقيم قوله لا بان
يشتركا في الذاتي **قوله** طراز كونه تمام ماهيتهما الكلام في مشاركة الماهية للغير في الغير انما الماهية فلا يتصور كونه
تمام ماهيتهما اي لا يتصور الغيرية الا ان يراد ما يعم الغيرية بحسب الاعتبار واما الفردان والفرد مركب لا محالة ولك ان تمنع
لزوم تركيب الفرد عند المتكلمين فانهم قائلون بان للواجب تعالى تشخصا مغايرا للماهية وان ذلك التشخص ليس بداخل في
هويته تعالى وان سلم اللزوم قلنا انا نختار الثاني ونقول المراد كون الماهية مركبة في ذاتها وحقيقتها فذات الافراد و
حقيقتها لا يدخل فيها التعينات بقي ان الفرد ليس بماهية والكلام في الماهية والجواب ان الغاية في قوله انها مشاركة
لغيرها ونظائرها للماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وهي اعم من الكلي والجزئي وان كان المراد بالذاتي والعرضي ما هو كذلك
بالنسبة الى الماهية الكلية **قوله** وكذلك الوجود يشارك آه المراد بالمشاركة في ذاتي المشاركة في الذاتي بالنسبة الى الماهية
التي يتكلم فيها والثبوت بالنسبة الى الوجود ذاتي وان لم يكن كذلك بالنسبة الى الماهيات الموجودة **قوله** لان اللازم
المذكور المستند الى الماهية اي ربقوله المستند الى الماهية اي ان هذا الدليل ينتقض بما من جواز التضاد واللزوم الى
غير المتلازمين كالفاعل وفيه رد لمنع لزوم التركيب بتجويز التضاد والاختلاف الى التعينات **قوله** من حاجة الاجزاء
بعضها الى بعض هذا الحكم لا ينعكس فان الكل حقيقة حاجة لبعض اجزائها الى بعض وليس لكل ما يحتاج فيه احد الطرفين
الى الآخر حقيقة واحدة والا في حاجة الشيء من حاجة العالم الى الصانع مع انه مجموعهما اعتباري وبهذا يندفع
ما يقال لو فرضنا ان جزءا واحدا له افتقار الى جزء آخر وهما مستغنيان عن سائر الاجزاء وهي عنهما لوجب ان
يحصل منهما ماهية لها وحدة حقيقية لافتقار بعض الى البعض على ان بطلان اللازم ممنوع قيل وبه يظهر ضعف قول الشارح
وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الى انه قد ينتقض الحكم المذكور بما جوزوا من تركيب الماهية من امرين منا وبين
في المرتبة فتامل **قوله** قالوا هذا الحكم دفع لما يقال مع انه اثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي **قوله**

وان حمل المزاج على المعنى الحقيقي لا يلزم من هذا الحمل على ما تقتضيه مساق كلامه ان يكون لكل جوهر مع عوارضه ماهية حقيقية
لوجود ما يوجد في المعدن ح ولعل هذا وجه التامل **قوله** والكلام في الماهية الحقيقية فان قلت لكل ماهية لها وحدة
ولو بحسب الهيئة الاعتبارية تحتاج جزءه الصوري اعني تلك الهيئة الى باقي الاجزاء فما وجه تخصيص ما له وحدة حقيقية
بهذا الحكم قلت مرادهم احتياج موضوع الهيئة فان الهيئة ثابتة في الحقيقيات وان لم تكن جزءا واجزاء المعدن هي
العناصر الممتزجة فمن حيث الامتزاج يشترط كل منها بالآخر فلا يبعد اعتبار الاجزاء الحادثة في الحقيقة ولك ان تقول
المراد الحاجة بحسب نفس الامر وحاجة الهيئة الاعتبارية اعتبارية محضة **قوله** اما من جانب واحد ليكن او فاله في عدم
استلزام الدور لكن الاظهر ان قوله بحث لا يستلزم الدور فيما الاحتياج من الجانبين **قوله** ولا شك ان الماهية
المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك قيل ان جعل حقيقة خبر الان يكون القضية مهملة لان من المركبات منها ما هي
اعتبارية وهي غير ملائمة فالوجه ان يجعل تميزا او حالا وواحدة هي الخبر حتى يكون القضية كلية لا مهملة **قوله** فاحدهما
علة للآخر المراد من العلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيتناول الشرط ولا يرد الاعتراض به ثم سيدفع قوله ولا يكون الجنس
علة للفصل كما يصرح به **قوله** او نقول لو المراد من الترديد التخيير بين العبارتين في الزام المص **قوله** ولا يجب
استلزامها وان جاز كما في الجزء الاخير من العلة التامة والعلة البعيدة التي هي علة تامة للتوبيخ كالمبدأ الاول بالنسبة
الى العقل الثاني فقوله انما المستلزم معناه انما المستلزم البتة وعلى الوجوب الكلي او انما المستلزم بلا واسطة **قوله**
والا لما يعقل الجنس بدون فصل من الفصول نقل عنه انه قال الاولى ان نقول والا لم يعقل الفصل بدون الجنس
وذلك بناء على جواز التوارد على سبيل البدل وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال منع قوله والا لم يعقل لا والا لم يعقل
فيما اذا حصل الجنس بفصل من الفصول في الزمن بدون ذلك الفصل مع انه يمكن ان ينفك عن الفصل وفي الصورة
الجنسية ولا يرد على التوارد لان جواز التوارد بمعنى ان كلا من العلتين بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول الشخصي به
واما اذا وجد المعلول باحدى العلتين فلا يجوز ان يوجد العلة الاخرى كما سيجيء وفيما صورنا انما يكون من هذا
الوجه الثاني في الممتنع فتدبر **قوله** لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض هذا يدل على جواز حمل التشخص على الماهية
بالمواطاة ويدل عليه كلامه في المقصد الحادي عشر ايضا قال بعض الفضلاء ولا بطلان في ذلك لان الحمل التعبير لذلك
اذا اطلقت هذا الانسان فليس المراد بالتشخص الا مفهوم هذا ولا شك انه يحمل على الانسان ومن هذا المفهوم يعبر
بالتعين كما يعبر احيانا من الناطق بعبد الله وفيه بحث اذ قد مر منه ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء وسنذكر في بحث التشخص
ان كل تعين جزئي حقيقي عند الفلاسفة فكيف يجوز حمله على شيء فالصواب ان المراد بقوله لم يتصور حمل هذه الاشياء
بالنسبة الى التشخص صحة اعتباره في جانب الموضوع ليس الا فتامل **قوله** اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى
وتلك الاخرى هي الفصل كما هو الظاهر او الجنس فظهر انه هذا اعتبار الماخوذ بشرط شيء الذي سبق ذكره فانه اعم
قوله وكذا الفصل نقل عنه انه يمكن في تلك الاعتبارات الا انها بالنسبة الى الجنس اولى لانه يبهم له الماهية قوله اي بشرط
انها صورة فظهر انه غير الماخوذ بشرط الشيء الذي سبق **قوله** فلا يحمل بعضها على بعض فان الحيوان الذي لا يكون معه

الناطق اي لايدخل مسلوب عن الانسان فاستحال حمله عليه كذا في حواشي حكمة العين **قوله** ومنها المشهور عدم
جواز حمل الطرفين للصدق على الكل فليس هذا المذكور حقيقة للكل والاظهر حمله عليه بل هو تفسير له بخاصته ولو اضافية كذا افاده
الاستاذ المحقق **قوله** اداة التوحيد كما في الماهيات المركبة الفرضية **قوله** المتصادقة بعضها على بعض ثابت المتصادقة باعتبار
المضاف اليه لتنبيه على ان الصدق باعتبار الاسناد لما المتكلم فيها وبعضها بدل منه **قوله** هو بسيط ذاتا ووجودا
قيل فالفرق بين الماهيات البسيطة من المفارقات كالواجب تعالى والماهيات المركبة المادية من الانسان وغيره اجيب بان مبدأ الصور
متحقق في الثانية بلا تمايز وتعدد في الوجود والجعل بخلاف الاولى فان من قال باتحاد الاجزاء بالمركب ذاتا ووجودا لم يرد به
نفي المبادي بالكلية بل تحقيق كلامهم ان الآثار الجنسية مبدأها الجنس كما ان الفصلية مبدأها الفصل لكن تحصل المبدأ الاول
بالفصل كما ان تعين الثاني وتشخصه بوجود الشخص فلم يكن لهما وجودات متعددة وذوات متمايزة بل انما صارت ذات الجنس
متحصلا بالفصل ذات الفصل وبعينه ذات الشخص فغاية الامر ان مادة مبهمة سماها بالجنس تعينت وصارت بهذا التعين
مسماة بالفصل فصارت شخصا كما ان مادة النطفة مثلا او الخشب بوصف النطفة تكون مبهمة بالقياس الى الصورة التي هي
قابلة لها فاذا الخشب مهما صورة الخاتم فحصلت وزال ابهامها الكائن في حد نفسها فاذا وجد منها الشخص اخذ النطفة والخاتم
والشخص منه ذاتا ووجودا مع ان هناك نطفة وخاتما وشخصا وآثارا مترتبة على النطفة كالتقوية والتتميم للمتعقب
وعلى الخاتم من التزيين وعلى الشخص والهوية من الرزانة والثقل للحجر مع انه قائم في نفسه **قوله** لزم وجود الكل بدون
وجود اجزائه اجيب عنه بمنع الملزوم الاستقلالي في الاجزاء لجواز الاكتفاء فيه بوجود غير استقلالي لهما وانت خبير بان لا وجود لها
على هذا الفرض لا استقلالا ولا تبعا اذ لم يقم بها وجود اصلا ولو جعل وجود الكل وجودا لها تبعا من غير ان يقوم بها وجود اصلا
جاز تركيب الموجود من المعدوم وذا باطل قطعا قوله في الذاتيات اي ذاتيات الماهيات الموجودة **قوله** دون الامور العدمية
فيه تنبيه على ان الظرف في قوله انما يصح في الذاتيات اتفاقي ولو قال انما يصح في حمل الوجوديات لكان اظهر واعترض عليه بان التفسير
المذكور لا يصح في حمل الوصفيات الوجودية ايضا كالكاتب مع زيد لان الوصف متاخر الوجود عن الموصوف فلا يتحد معه وكذا
عنه انه متاخر الوجود عن الموصوف في الذهن ومتحد معه في الخارج بناء على انه عارض للموضوع في الذهن لا في الخارج وآتا
تاخر مبدأه في الخارج فلا يقدح في ذلك كما ان مبدأ تقدم الجزء المحمول الماخوذ من الاجزاء الخارجية في الخارج كذلك كذا في حواشي
حكمة العين فان قلت الشارح فسر الهوية في جواب شبهة الشيخ في البديهيات بذات صدق عليه الشيء فليكن المراد هنا
هذا المعنى فلا يرد حمل الوصفيات قلت اطلاق هوية الشيء على ذات صدق عليه ذلك الشيء اطلاق مجازي والشارح انما فسر
الهوية بذلك في قول الشيخ وحمل الموجود على السواد للتغاير مفهوما والاتحاد هوية لظهور ان مفهوم الموجود معقول ثان
لا هوية له فلا يلتفت اليه ذلك التفسير في مقام التعريف **قوله** اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية لان مبدأ الاشتقاق داخل
في مفهوم المشتق وهو ههنا امر عدمي والمركب من الموجود والمعدوم لا وجود له اصلا فلا يلتفت الى ما يقال مفهوم الاعمى من
له العمى فهو موجود من حيث حصل له هوية فان قلت الاعمى وان لم يكن له هوية خارجية محققة لم يلزم صدق التعريف على
حمله على زيد او يكفي الهوية المقدرة كما اشار اليه المحشي بقوله والموهومة فيمتنع حمله على زيد انهما متحدان هوية على تقدير ان

63

يتحقق للمحمول هوية قلت لا امتنع ان يكون لمفهوم الاعمى هوية خارجية جاز ان يدعى انهما على تقدير تحققها غير متحدين بهوية زيد
مع صحة حمله عليه لجواز استلزام المحال محالا آخر فتامل **قوله** ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قال الشارح في حواشي التجريد
يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود لا يصح حمل بعضها على البعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة و
فيه بحث فان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدق هي عليه اللهم الا ان يحمل كلامه على ان الحمل لو كان
عبارة عن الاتحاد في الذات جاز حمل بعض الامور المتغايرة في الوجود على بعض اذ التحقق الاتحاد في الذات ولو بحسب الفرض الا ترى
ان الانسان لما كان عبارة عن الحيوان الناطق فاذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الانسان وان لم يتحقق قابلية العلم المتفرعة على الحيوان
عنه وفيه ما فيه او يقال ما ذكره في حواشي التجريد رد على من قال بتغاير الماهية والجنس والفصل وجودا والاتحاد ذاتا اي في الذات
التي تركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة فقال في حواشي المطالع لا بد في صحة الحمل من الاتحاد في الوجود والخارجي مع التغاير في المفهوم
والوجود الذهني ومنهم من منع ذلك متمسكا بجواز الحمل والكتفي في صحته بالاتحاد في الذات التي تركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة
الوجود في الخارج وما لم يكن هذا قادحا في صحة اصل التعريف بان يحمل الذات على الماصدق لم يرده في هذا الكتاب **قوله**
بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة فيه مناقشة من وجهين الاول ان الصدق المعدى بعلى بمعنى الحمل فكيف يجوز اخذه في تعريف الحمل
اللهم الا ان يحمل على التعريف اللفظي الثاني ان الحمل بهذا التفسير لا يتحقق في زيد اذ ليس للموضوع ما صدق فان الماصدق
للمفهومات لا للالفاظ ومفهوم زيد نفس الذات المتشخصة لا انه صادق عليه اللهم الا ان يؤول بالمسمى بزيد او يحمل على عموم
المجاز فان الماصدق المنسوب الى مجموع المحمول والموضوع يتناول بعموم المجاز ما يتعلق بكل منهما وما يتعلق باحدهما والظاهر
ان المقصود ان لا يكون ما صدق عليه احدهما مغايرا لما صدق عليه الآخر لكن مقام التعريف يأبى عن مثله **قوله** لا يجوز
ان يكون مركبة من اجزاء محمولة هذا التحقيق انما هو لبعض الافاضل كما صرح به في حواشي التجريد والمشهور ان الاجزاء المحمولة
قد يكون ماخوذة من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق للانسان قال الشارح في حواشي حكمة العين الانسان يطلق
على الهيكل المحسوس المحسوس وعلى النفس وهي الانسان في الحقيقة ولذا يشير اليه كل احد بقوله انا والاول مركب في الخارج
من المادة والصورة وفي الذهن من الجنس والفصل والثاني من الجنس والفصل لا غير وفي موضع آخر منه ان البدن مبدأ
للحيوان والصورة النوعية مبدأ للناطق ان قلت ثم ما يقول ذلك الفاضل في مثال الحيوان الناطق قلت ليس شيء منهما جزء
للانسان عنده وان اطلق عليهما الجزء فباعتبار ان مبدأ كل منهما جزء من الانسان بمعنى الهيكل المذكور بخلاف الضاحك مثلا
كما حققه في حواشي حكمة العين **قوله** وذلك لانا اذا حصلنا قبل ان نقول بان الاجزاء موجودات متمايزة في الخارج
بوجودات متمايزة يحسب نفس الامر يرد عليه شبهة بما ذكره اذ الصور العقلية اذا وجدت في الخارج صارت بعينها تلك الاعيان
الخارجية وتلك اذا وجدت في الذهن صارت صورا عقلية فمنع كون المركب الذي مركبا خارجيا ذا اجزاء خارجية ان يكون
للاجزاء الخارجية العقلية وجودات متمايزة في الخارج ومنع كون المركب الخارجي مركبا عقليا ذا اجزاء عقلية ان يكون
للاجزاء العينية وجودات متمايزة فيه فيختار ان الاجزاء المحمولة هي الخارجية بلا شك ومنقول وان التغاير بحسب
الوجود وانت خبير بان الكلام في تركب المركب الخارجي من الاجزاء المحمولة وان الصور العقلية على هذا التصوير لا تحمل على

علی الکل قوله فیلزم ان یکون لشیء واحد حقیقتان مختلفتان ای تماما حقیقتین مختلفتین کما ظهر من تقریره فلا یرد تجویز ان
مطابقة لکل من الجنس والفصل والنوع لزید مثلا وقد یقال نعم یلزم ان یکون لشیء واحد حقیقتان مختلفتان لکن احدیهما حقیقة خارجیة
والاخری ذهنية وقد لا نسلم امتناعه وانت خبیر بانه یلزم من التصویر المذکور ان یکون لشیء واحد حقیقتان مختلفتان فی الذهن لان
مجموع الاجزاء الخارجیة تمام حقیقة المرکب فی العقل کما انه تمام حقیقته فی الخارج علی ما صرح به اللهم الا ان یقال الاجزاء الخارجیة
لا تحصل فی العقل بل لو حصلت فانما تحصل فی الالات الجسمانیة کالخیال مثلا فغایته ما یلزم ان یکون لشیء واحد حقیقة عقلیة وحقیقة
خیالیة ولا بد لامتناعه من دلیل قوله وکیف لا یبطل الخ قیل لم لا یجوز ان یکون المراد بالمشتق الامر المنتزع لا المشتق الاصطلاحی
المشتمل علی النسبة قوله والا لکان کل منهما علة للاخر قیل لم لا یجوز ان یکون ذات کل منهما علة لجهة الاخر بلا استحالة واجیب بان التنزیل
المذکور علی ما نبهوا علیه علیة الفصل لطبیعة الجنس فان الدلیل المذکور علی تقدیر تمامه انما یدل فی هذا الابرء لما قوله لو کان الجنس
علة للفصل لاستلزمه ولطوی نوع واحد وهو یبطل ضبطه العکس فانه مبنی علی ان المستلزم هو الطبیعة الجنسیة فانها مستلزمة
ومحفوفة قوله فانه لیس مشترکا بل مختلفا هذا علی سبیل المنع ای لا نسلم الاشتراک فان الاصل لما کان ثابتا بالدلیل علی زعم
المستدل وکان الایراد نقضا علیه کفی فی الجواب منع الاشتراک بلا حاجة الی الاستدلال باختلاف الاثار قوله بل هو اثر من
اثار فصله اذ لو سلم الاشتراک فی هذا العارض کما هو الظاهر لم یکن اثر الفصل القریب فلا بد ان یقید بشیء لا یوجد فی الفلک قوله
وما یشبهه تتقدم لکل من الحس والحرکة الخ قیل یتقدم الاحساس علی الحرکة الارادیة لانه ادراک وهی متوقفة علیه ورد بان الموقوف
علیه هو الادراک مطلقا لا الاحساس وایضا الانسان ربما یتحرک لما لیس یدرکه فبعض الحرکة متقدم علی الادراک علی ان الظاهر
تقدم احدهما علی الاخر علی الاطلاق فوضع الکل موضع الفصل واعلم انه لا بد من تقیید الحرکة بالحرکة الارادیة الحیوانیة بکونها
لا علی نهج واحد لیتحقق کونها اثر الفصل القریب والا فمطلق الحرکة بالارادة موجود فی الفلک لکن حرکة کل من الافلاک
علی نهج واحد لبساطته عندهم قوله لم یکن له فصل بهذا المعنی لانتفاء التمامیة بالقیاس الی کل واحد منهما والجزئیة
بالقیاس الی المجموع وفیه نظر اذ یلزم علی هذا ان لا یتحقق الکلیة فی الاقسام الثلثة فرو ان الکل واحد من ذینک الامرین المتساویین
لیس شیئا منهاج قوله لم یمتنع تعدده فی ماهیة لیس لها جنس الخ فیه بحث لان الظاهر امتناع هذا ایضا نزیعا علی العلیة
فرون لزوم تخلف المعلول عن العلة المستلزمة وما ذکره فی حواشیه علی المطالع من ان بطلانه انما یظهر اذا کان هناک
جنس او حصة منه ولا یکون الفصل علة له وفیما نحن فیه لم یوجد شیء منهما محل نظر لان منع التخلف وجود العلة بلا معلول
لا وجودهما معا من غیر ان یکون العلة علة له الا یری ان لیس المفهوم من قولنا النار علة موجبة للحرارة انه لو وجد النار و
الحرارة کانت الاولی علة للثانیة حتی لو وجدت النار بلا حرارة لم یکن من التخلف الممتنع فی شیء کیف ولو کان معنی ما ذکره
لم یستقم تعلیل الفرع الثالث والرابع بلزومه الا بتکلف فلیتامل قوله اذ لو کان الفصل القریب بسیطا ای حقیقیا لا کثرة
فیه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته قوله فالاولی ان یقال انما قال الاولی لانه یمکن ان یکون
مراد المحشی بالبسیط الاضافی لکن الامر الواحد فیکون معنی کلامه ان الامر الواحد المؤثر لا یکون اثره متمیز الا اثره سماحیا ان
والا یلزم تخلف المعلول عن علة المؤثر المستلزمة للمعلول وانه یجب وانت تعلم ان حمل عبارة المحشی علی هذا المعنی نوع تکلف

تکلف باردة

ولهذا

ولهذا قال فالاولی قوله لا یوجد فی الاخر بخصیته الجنسین فی بالتعلیل الی نوعین آخرین یشترک کل منهما مع کل واحد من النوعین
الاولین فی جنسه بدون ان یوجد معه فصله وانما لم یجز ان یوجد جنس کل من النوعین المفروضین لانه لو وجد لکان نوعا واحدا
ولم یکن فیهما امتیاز وفیه بحث اذ عدم الامتیاز علی تقدیر جزئیة کل من الجنسین فی النوع الاخر واما علی تقدیر وجود کل من الجنسین
فی النوع الاخر مطلقا فلا لجواز ان یکون الجنسان متساویین والامتیاز بین النوعین بان یکون کل من الجنسین فی احدهما ذاتیا
وفی الاخر عرضیا ویمکن ان یقال اذا وجد فصل هذا النوع وجنسه فی النوع الاخر کما هو المفروض فان اعتبر ذات الجنس والفصل
لم یتمیز احد النوعین عن الاخر بشیء منهما وان اعتبر الجنس من حیث انه ذاتی فی هذا النوع یتمیز بهذه الحیثیة عن النوع الاخر فرونه
عروضه له لکن یرد ان هذه الحیثیة خارجة عن الماهیة فالذاتی المأخوذ معها لم یکن ذاتیا بل خارجا منها فلیتأمل قوله
مشترکا فی الدلیل هو تخلف المعلول عن علته قوله وفصلا خارجیا بالفساد المبحث قوله لکانا فصلا واحدا لا متعددا لان
الفصل القریب هو الذی یکفی فی تحصیل الجنس وزوال ابهامه وجعله نوعا محصلا کما یشهد بذلک تتبع کلامهم والحاکم فیما ذکر علی
هذا الفرض مجموع الامرین لا کل واحد منهما فلا عبرة بان یقال نختار ان الجنس یتحصل بهما معا ولا یلزم کون المجموع فصلا واحدا
اذ لم یؤخذ فی مفهوم الفصل القریب ان یتحصل به الجنس بانفراده قوله بین الفصل والجنس عموم من وجه قد مر ما فیه سؤالا
وجوابا قوله جنسان فی مرتبة واحدة ای لا یکون احدهما جنسا للاخر فاما ان یکون بینهما عموم من وجه وذلک ظاهر او عموم مطلق
ویلزم ان یکون الاعم عرضیا للنوع الذی یکون الاخص جنسا للماهیة بالقیاس الیه والا لم یکن الاخص تمام الذاتی المشترک
فلم یکن جنسا او مساواة ویلزم ان یکون کل منهما عرضیا للاخر ذاتیا له والا لم یکن احدهما او کلاهما تمام الذاتی المشترک قوله
والا لکان النوع متحققا بدون الجنس الاخر اعترض علیه بانه ان اراد بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس لم یلزم من
تحققه بالفصل وحده تحقق النوع بدون الجنس الاخر لجواز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف تحقق النوع علی اجزائه
الباقیة وان اراد بالتحصل تحقق حقیقة النوع به فلا نم توقف کل منهما علی الاخر بل الماهیة المرکبة من الاجزاء الثلثة
متوقفة علیها فلا دور ولو صح ما ذکرتم لم یلتئم ماهیة من ثلثة اجزاء اذ یصدق مع الاخر لا یتحصل الحقیقة بدون الثالث
وبالعکس بل نقول الفصل لا یتحصل بدون الجنس والا تحصل النوع بدون الجنس فیلزم توقف کل منهما علی الاخر
فی تحصله وقد یوجه قولهم والا لکان النوع متحققا بدون الجنس الاخر بان الجنس اذا تحصل صار نوعا من حیث انه متحصل بما
حصله نوع عاصله قطعا وکذلک فان ماهیة النوع هو الجنس المتحصل لا حقیقة له وراءه کما اشیر الیه فی اوائل هذا المقصد فلیس
لما هو خارج عن المتحصل الذی هو ذلک الجنس والمحصل الذی هو الفصل فرضا مدخل فی ماهیة ذلک النوع فیکون الجنس
الاخر خارجا عنها فلا یکون جنسا لها والتقدیر بخلافه وبهذا التوجیه یندفع البحث المذکور لکن ینبغی ان ذلک التوجیه انما یتم
اذا کان الجنسان متساویین واما اذا کان احدهما اعم مطلقا ایهما یکون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه یجوز ان یکون
ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا یلزم الدور قال الشارح فی حواشی التجرید فالاولی ان یعتبر علی ان الماهیة الواحدة
لو کانت لها جنسان فی مرتبة واحدة لکان لها فصل محصل فیتحصل کل منهما نوعا علی حدة سواء کان الفصل واحدا او متعددا
فلا یکون الماهیة نوعا واحدا وماهیة واحدة هذا خلف قیل وعلی هذا التقدیر الاولی منحوظ وهو انا لا نسلم انه یتحصل به کل منهما

نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما للنوع واحد على ما هو المفروض ولا يخفى عليك انه فاسد بعد ما عرفت ان ماهية
النوع هو الطبيعة المتحصلة وان اتحاد المتحصل لاسيما الطبيعة بالفصل فيمنع زوال ابهامه بطابره ما قوله فيلزم الدور قيل لم لا يجوز ان يكون
مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كلا منهما فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصيل الآخر معه لا سابقا عليه
ومثل ذلك يسمى دور معية وهو غير باطل على ما قيل في الحيوان والناطق وانت خبير بان هذا انما يتصور اذا كان بين ذينك
المفهومين عموم من وجه وفي جوازه في الماهية الحقيقية كلام كما اشار اليه فيما سبق الآن قوله فهو غيرها هذا اللازم نتيجة القياس
والنتيجة تنتج غيرها كما لا يخفى قوله وجزء الموجود الخارجي موجود فان قلت اذا كان التعين المخصوص موجودا خارجيا لم يستقم
عدهم مطلق التعين من المعقولات الثانية لوجود ما يطابقه في الخارج قلت اشرنا الى جوابه في تحقيق ان الوجود من المعقولات
فليتذكر قوله والجواب ان المراد بالمتعين الشخص فيه بحث لان مفهوم زيد وان لم يكن مفهوم الانسان وحده لكن لم لا
يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض الشخصية التي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم انه المجموع فالتشخص
جزء عقلي كما يدل عليه تحقيقه بقوله واعلم الخ لا خارجي والجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم
فذلك الشيء الذي جعل التشخص عبارة عنه فيما مفهوم الانسان هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده
بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه التشخص بل ما به التشخص اللهم الا ان يقال الشيء ما دام
لا يتحقق في حد نفسه يمتنع ان يعرض له ما يخصه من الكم والكيف ونحو ذلك لان عروض هذه العوارض يقتضي تعين المعروض في الخارج
فعلم ان قوله مع شيء آخر لا يليق ان يحمل على ما يخصه من العوارض المذكورة فثبت ان ذلك الشيء هو التعين وفيه ما فيه قوله
واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات قد ذكر بان الاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم ليس حقيقة الحمل والايجاز محل الحمل
الطبيعي على الكلي وان كل تشخص جزئي حقيقي فلا ينبغي ان يستدل بما ذكره ههنا على ان التشخص محمول بالمواطأة على الماهية
قوله كان متعينا في حد ذاته نقضا بالهيولى فانه اذا قطع النظر عن الصورة الحالة فيها لا يكون متعينا عندهم ولذا تنقل
مراده ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود يحكم بكونه متعينا في نفس الامر وان كان تعينه حاصلا من غيره كالفاعل او غيره
والطائفة الهيولى التي لا توجد الا مع مقارنة الصورة كذلك والحق ان الجمع بين القول باتحاد هيولى العناصر شخصيا و
امتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج واشتراكه بين كثيرين محل تامل سيما اذا كان التشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالتشخص
كالهيولى بالنسبة الى الصورة الا ان يؤول كلامهم في الهيولى بما ذكره في المقصد التاسع عشر قوله لان العدم المطلق
لا تميز فيه وايضا لو كان التعين عدما مطلقا لكان المتعين معدوما مطلقا لان المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلق
مع ظهور بطلانه قوله فيكون هو وجوديا فيه منع سنده قضية الامتناع واللاامتناع قوله واما ان يكون عدما
لتعين آخر ان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدق
عليه فلا نسلم ان ما صدق عليه اللاتعين هو عدمي فيكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع الحقائق الا التعين
قوله واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات لا يجد التحقيق يدل على ان التشخص محمول بالمواطأة على الماهية وقد بينا
ان لا اتحاد وان توهم نظرا الى الظاهر قوله وبهذا يتحدان في الخارج ذاتا اعترض عليه بانه اذا كان المشخص متحدا

مع الماهية كان تشخص زيد بعينه تشخص عمرو لاتحادهما في الماهية وانه باطل قطعا وجوابه ما ذكره الشارح في حواشي المطول
حيث قال الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهومين ولا فيهما في ذاتيهما احدهما بالآخر وثالث ورابع فيكون
مع كل واحد من الثلاثة حصة منه وبهذا اندفع توهم لزوم انحصار كل ماهية في تشخص واحد بناء على توهم ان الماهية اذا كانت متحدة
مع التشخص ذاتا وكان تميز الاشخاص بذواتها يكون المقتضي للتعين هو الماهية ثم يرد ان يقال عدم الامتياز بين الماهية
والتشخص في الخارج لا يستلزم ان يكون هوية الماهية عين هوية المشخصات لجواز ان يكون صادقة بان لا يكون للمشخصات هوية
خارجية لكونها من المعقولات الثانية على قياس ما حققه الشارح في بحث الوجود حيث قال وفيه بحث الخ وقد عرفت ان دليل وجود
التشخص لا يتم قوله فيكون عدم العدم فهو وجود فيه ان مفهوم العدم غير الوجود وكذا ما يصدق هو عليه وايضا ان كان المراد
بالوجود والعدم في قوله ان كان عدما وان كان وجوديا مفهوم العدم والوجود فالظاهر [illegible] على اصل الملازمة ايضا
وان كان المراد ما صدق عليه نفس الوجود والعدم فكذلك وان كان ما صدق عليه الوجود والعدم بالاشتقاق فنختار ان ذلك
التعين معدوم ولا يلزم ان يكون هذا التعين وجوديا لان عدم المعدوم ليس وجودا ولا موجودا كما اشرنا اليه قوله
والتعين الآخر مثله ان اراد بالمثلية المشاركة في التعينية فلا نسلم من وجودية احد المثلين بهذا المعنى وجودية الآخر وان
اراد الاتفاق في الماهية فلا نسلم المثلية لم لا يجوز ان يكون التعينات متخالفة في الماهية مشاركة في عارض هو مفهوم التعين
وعلى تقدير تسليمها لا يلزم من وجود احد المتماثلات وجود جميعها فان زيدا وعمرا مثلان مع جواز اتصاف احدهما بالوجود
والآخر بالعدم قوله او مستلزما له بحيث يحمل عليه بالمواطأة والا فلزوم ذلك ممنوع قوله لكان الوجودي وجوديا
قد يمنع ذلك لجواز ان يتصف المتقابلان بشيء واحد كالامتناع واللاامتناع المتصفين بالعدم وجوابه ليس المراد بقوله
فلو كان العدمي عدما انه لو كان متصفا بالعدم بل انه لو كان نقيض العدم او مستلزما له محمولا عليه بالمواطأة فمنع الملازمة على
هذا مكابرة فتامل قوله بل المراد بالوجودي فيه يعلم مقابله الذي هو المنصوص بالبيان اصالة اعني العدمي و
والمراد بالوجودي من الصفات ما ذكره بقوله لموصوفه والتخصيص بناء على ان الخلاف في وجودية التعين الذي
هو من الامور الغير المستقلة قوله يصح ان يعرض له الوجود بعد قيامه بموجود قيل عند القيام بموجود يجب عروض الوجود
له لا انه يصح اجيب بان ليس المراد بالصحة الامكان الخاص بل ما يقابل الامتناع قوله وباطلة فلو كان العدمي
هذا امنا قضية ومنع للملازمة التي في قوله لو كان عدميا لكان عدما قوله فلا صحة وايضا اللازم ان يثبت ان
التشخص وجودي والمطلوب انه موجود كما لا يخفى قوله ولا قائل به وعلى تقدير التوزيع لا يثبت المط فان وجودية
التشخص بهذا المعنى ليست بمدعى في هذا المقام قوله وهو المناسب للمقام لظهور الاختصاص ولكونه اظهر دلالة على
المطلوب الذي هو كون التشخص موجودا في الخارج وقد يطلق الوجودي على ما ليس السلب داخلا في مفهومه والعدمي
على مقابله وهذا ايضا غير مناسب للمقام لان المدعى كون التشخص موجودا في الخارج لا ان السلب ليس داخلا في مفهومه
قوله وذلك اي امتياز الحصة عن الحصة بالتعين سياق كلامه على تحقيق الحق فلعله اراد تمايز الحصة عن الحصة في العقل
لا في الوجود الخارجي اولا تمايز بين الحصة والتعين في الخارج عندهم ولذلك حكم فيما سبق بان تمايز الاشخاص في الوجود الخارجي

بهوياتها لا بتشخصاتها اللهم الا ان يقال امتياز حصص الماهيات في الخارج بالتعينات التي هي نفس هوياتها الخارجية كما ان امتياز افراد التعينات ايضا بهوياتها الا ان هويات المتعينات مركبة في العقل وان كانت بسيطة في الخارج وهويات التعينات بسيطة عقلا وخارجا فتدبر **قوله** الانضمام مع الامتياز زمانا هذا بناء على ما هو الحق لا مجاراة مع المستدل فيما بنى الدليل عليه من كون التعين منضما الى الماهية في الخارج كما سبق لا يقال هذا الجواب لا يتم على ذلك التقدير اذ الظاهر انه يستدعي تميزها قبله **قوله** فيتسلسل الحاكم بتعرض للدور لعدم احتماله هيهنا لانه يلزم ح كون الموجودين متعينين بتعين واحد وهو ح والالزام بجائز قطعا على ان التسلسل قد يراد به عدم التوقف تناهي التوقفات فاما بانه بمواد متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو التسلسل المتعارف **قوله** منقوض عندهم بالواجب تعالى فانه لو كان للواجب تعالى ماهية كلية لزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته او امكان الممتنع لذاته لانه لو كان للواجب تع ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد كانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفسها امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواجب ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو الامر الاول وان كان امتناعها لغير تلك الماهية تكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات الممتنعة لذاتها بالاتفاق ممكنة وهو الامر الثاني والجواب ان امتناعها لخصوصياتها على معنى ان ما سوى هذا التعين الحاصل في الواجب لا يمكن اجتماعه مع تلك الماهية لاقتضائها تعينا مخصوصا اقتضاء تاما كما سيجيء فلا محذور فيه والله اعلم **قوله** قد علمنا انه نفي الهوية اذ لو تحقق الانضمام الخارجي لتحقق الكلي الطبيعي في الخارج والمحققون لا يقولون به وذلك لان الماهية الكلية هي معروض التعين في الخارج على هذا التقدير ومتقدمة بالوجود على انضمام التعين ولو بالذات كما يدل عليه قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيه بحث اذ يقال عروض التعين وان لم يكن في الخارج الا ان عروض مابه التعين اعني الاعراض المكتنفة من الكم والكيف وغيرهما فيه ولا شك ان عروضها للماهية الكلية اذ التشخص انما يتحقق معها لا قبلها فيلزم تحقق الكلي الطبيعي في الخارج وذلك ان نقول عروض مابه التعين للمتعين بهذا التعين لا للماهية الكلية وتقدم المعروض بالوجود وانا لا يقتضي تقدم تعينه اصلا اي ان تقدم التعين على عروض هذه العوارض لا ينافي تاخره عن ذواتها الكائنة في كونها مابه التعين كما ستسمع في المقصد الذي يليه لكن عدم تاتي مثل ذلك التوجيه في التعين على القول بالانضمام الخارجي محل تامل فالاولى ان يستدل على انتفاء الانضمام الخارجي في التعين بصحة الحمل على ما اشار اليه في اول هذا المقصد فتامل **قوله** فان النزاع لفظي فان الحكماء لا يعني هذا اصطلح من غير تراض الطرفين كما نقل من الشارح لان المتكلمين لا يقولون بوجودية التعين على انه عين الماهية كما يدل عليه التحرير المذكور قيل ولعل ان النزاع في وجود التعين فرع النزاع في الوجود الذهني او ليس في الخارج امر متميز عن الماهية ينضم اليها في الخارج بل في الخارج انما هو التشخص والعقل يفصله الى ما به الاشتراك وهو الكلي الطبيعي والى ما به الامتياز وهو التشخص فان ثبت الوجود الذهني كان له ثبوت والا فلا وانت خبير بان الكلام في وجود التعين في الخارج فلا يكون فرع الوجود الذهني فليتامل **قوله** فانه قال الحكماء فيه بحث لانه ان ارادوا بكون الماهية علة للتعين في الخارج كونها علة موجدة له فهو فاسد لاتحادهما في الوجود الخارجي عندهم كما صرح به الان ولا يعقل كون الماهية موجدة لتعينها وان ارادوا به العلية باعتبار الوجود الذهني فلا

66

له ايضا لا امتناع اقتضاء الماهية الذهنية تشخصها الخارجي والالزم ان يوجد التعين الخارجي في الذهن ولا يمكن تعدد افراد تلك الماهية فان قلت هذا جار في وجود الواجب على راي المتكلمين قلت لهم ان يتخلصوا بامتناع التسلسل بالكلية الا ان هذا التخلص انما هو لبعضهم القائلين بهذا الامتناع وللحكماء على ما نقل عنهم اي هذا الكلام من الفلاسفة مشعر بان التعين يمتاز عن الماهية في الخارج لكن في العلية على تقدير الامتياز ايضا بحث ظ لان العلية مشروطة بالوجود والتشخص عندهم والشرط من تتمة العلة باعتبار تاثيرها فلا يكون معلولا لها اللهم الا ان يمنع مشروطية العلية بالتشخص وان اشترطت بالوجود وغاية استلزام الوجود للتشخص انما توقف عليه فح يلزم المحذور بعينه وفيه نظر لان الشيء ما لم يتشخص لم يصر علة لتشخص معين وبهذا يبطل الثاني اي ما في موقف الجوهر كون الصورة المطلقة علة للهيولى ومع هذا فلا بد من القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج والا فما لا يوجد لا يكون علة لوجود شيء آخر على ما زعم الحكماء من وجودية التعين **قوله** اقتضاء تاما الاقتضاء التام بمعنى ان الماهية لو وجدت لم تنفك عنها بحسب ذاتها هذا التعين لا ينافي احتياجها في الوجود الخارجي الى فاعل على ما ثبت ثمة في مباحث الامكان والحاصل ان الماهية بشرط الوجود الخارجي تقتضي التعين واما وجودها فمن الفاعل بقي فيه بحث آخر وهو ان العلة للتعين فيما ادعي لزوم انحصار النوع في الشخص اذا كانت الماهية بشرط الوجود الخارجي فلم لا يجوز ان يكون لكل ماهية مقتضية باعتبار وجوداتها الخاصة تعينات متعددة والوجودات تلحقها باعتبار العلل والاسباب اللهم الا ان يقال لا تعدد للعلل في نفس الامر واما الاستعدادات فانما تتعاقب على المادة فيثبت الاحتياج اليها وليس في التعددات التعينات الى الماهية باعتبار الوجودات كثير نفع **قوله** فرع نفيها لو اي متوقف عليه متاخر عنه ذاتا ولا يكفي المقارنة الزمانية حتى يندفع الدور بها وقد يجاب بان حلول شيء في الماهية وان توقف على تشخصها لكن تشخصها لا يتوقف على حلول حال فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويز تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها فان قلت تشخص المحل يتوقف على تشخص الحال اذ لا معنى لجعل الذات المبهمة علة للتشخص وتشخص الحال انما هو من المحل فيدور قلت كون تشخص الحال من المحل مبني على عدم جواز كونه ما حل فيه للزوم الدور وهو اول المسئلة نعم يمكن ان يقال اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته يلزم منه تجويز استناد الى المنفصل وفيه تامل **قوله** والنفوس الانسانية تتعدد الى تقييد النفوس بالانسانية يشعر بان النفوس الفلكية متحدة بالنوع مع تعلقها بالمواد الفلكية تعلق التدبير والتصرف ولعل هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد تحتمل الاتحاد النوعي كالنفوس الانسانية وتعدد المواد الفلكية ذاتا لا يقدح فيه لجواز ان يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية نفسية كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة الجسمية وتحتمل الاختلاف النوعي اذ التعلق بالمواد مجوز للاختلاف الشخصي للماهية النوعية لا ينافي للاختلاف النوعي **قوله** بخلاف العقول فان قلت العقول ايضا متعلقة بالمادة وان كان تعلق التاثير وما الفرق بين التعلقين قلت تعلق التاثير يستدعي تقدم المؤثر بالوجود والتشخص ولو ذاتا فلا معنى لاستناد تشخصه الى المتاخر واما تعلق التدبير فلا يستدعي تقدم تشخص المدبر على ذات المدبر فيه وان استدعى تقدمه على التدبير فلا محذور فليتامل **قوله** اي يكون تعينه معللا بماهيته والحاصل في تشخص واحد اشار الى ان مراده عدم القول بالمجموع كما هو المتبادر من عبارته لكن عدم القول به باعتبار عدم القول بجزئه الاول كما يدل عليه قوله بل تعينه

عندهم بصورته فلا ينافي ما اشتهر منهم من القول باتحاد هيولى العناصر
شخصا انه متشخص واحد لا النقصان في ذاته وانما هو من خارج وبسببه يصير تشخصها متعددة وربما يدعى ان مرادهم بالاتحاد
الاتحاد النوعي وزيادة التشخص تعرف من الناقل بمقتضى توجيه يدل عليه تقريرهم بتعدد تشخصها بسبب القرب والبعد من الفلك
كما مر آنفا قوله بل بتعينه عندهم بصورته الا فيه بحث لان هذا مخالف للمشهور وسياق انقضائه موقوف لظهور وجود الهيولى
محتاجة الى الصورة في بقائها والصورة محتاجة الى الهيولى في تشخصها وقد يجاب بان لا تناقض بين الاحتياجين فيجوز ان يكون
احتياج الهيولى الى الصورة في البقاء والتشخص معا ولا محذور في احتياج كل منهما الى الاخرى في التشخص كما صرح به الامام
في شرح الاشارات قيل والتحقيق ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها ونحن نقول سيشير الشارح الى بطلان هذا التحقيق في موقف الجوهر حيث قال قلنا الواحد
بالشخص لا بد ان يكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك في تشكيل كلام المص ههنا لان علة تشخص
الهيولى لا يجوز ان تكون صورة مطلقة فينبغي ان تكون صورة معينة وهو ايضا باطل اذ لا شك ان توارد الصور الشخصية
لا يبطل تشخص الهيولى كيف وقد صرح الرئيس بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة
الشخصية فيلزم الدور والمستقبل فتامل قوله ومن ههنا يظهر ان ما نقل عنه ان فيه اشارة الى ان نسبة الدور في الواقع وجعل
وجه ما اشرنا اليه سابقا قوله واذا تعدد الفاعل المادة تعدد وذات الفاعل كما هو الظاهر والمقصود ابطال كلامهم على الترديد
وتسليم كون الباري تعالى موجبا بالذات لا تعدد الفاعل باعتبار النسبة المخصوصة كما ظن فانه بعيد جدا قوله ومنهم من جعل الاولى
بحث لان الترديد مع المجانسة المذكورة جارية في علة الانضياف على انه لو تم لدل على عدم احد قسمي التعين لا على عدمه مطلقا فان
المعقول نوعه في متشخص لا يجري فيه ذلك الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل فلا يكون برهانا قوله الا يرى ان كل عاقل يعلم
او ريضه بعد تسليم انه واحد بديهة الكنه ان المذكور في هذه الامثلة جهات القضايا ويسمى ان ما نحن فيه غير الجهات ونحو
الذي يسمى انما ليست عين جهات القضايا مطلقا بل اخص منها لان الجهات ومواد لقضايا مخصوصة كما حققه الشارح في الاختلاف
بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف نفس مفهوم هذه الجهات فتواهيتها بداهتها قوله اذ لم يزد على ان يقول ان كان الواجب
ان يذكر تعريف المصادر كما يدل عليه عنوان المرصد بمبادي الاشتقاق وكان المص لم يجد صريح تعريف المصادر في كلام القوم وانما
وجد تعريف المشتقات فاوردها ليعلم الحال بالمقايسة قوله وانه دور ظ قد يناقش بان الامكان الماخوذ في تعريف احد الامرين
هو الامكان الخاص والواقع في تعريف الآخر هو الامكان العام فلا دور في صورة اخذ الامكان وانما هو ما نظير بما ذكرنا في الجهات
ثم يمكن ان يناقش بان الممكن اذا عرف بما لا يجب وجوده ولا عدمه مثلا وعرف الواجب بما يمتنع عدمه والممتنع بما يجب
عدمه لم يلزم دور في تعريف الامكان بل اللازم هو التعريف بالمجهول كما لا يخفى وجواب هذا ايضا ظاهر اذ المدعى لزوم
الدور مطلقا وقد لزم وان لم يكن بين المعرف والمعرف الذي هو الممكن فتامل قوله لانه اقرب الى الوجود لا
وقد يعارض بان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد كما صرح به في بحث الوجود فينبغي ان يكون الامتناع اظهر فتامل
قوله واعلم ان الوجوب يقال على الواجب اي يطلق عليه بالاشتقاق فيقال الله تعالى واجب او في وجوب اي فرد

سلبي او الضد بالمعنى الاصطلاحي بل المتقابل

استغناء في وجوده عن الغير وهكذا قوله الثالثة الشيء الذي اه قيل هذا اعم من الاولين لصدقه على ما لوحظ غير معا
من نفس الذات ومن سائر الصفات المحققة به تفتح الان يراد بالشيء الموجود وامتياز الذات بالذات لا يقدح في القول
بامتيازه بالصفة ايضا فيكون الصفة الثالثة عين الذات انما يتم بمنع الصدق عليه ولك ان تقول اطلاق الوجوب على المعنى
الثالث اصطلاح الفلاسفة النافين للصفات واما المعنيان الاولان للوجوب فنحو فيهما اما يحمل الشيء على الموجود مجازا او يحمل
سبب الامتياز في الشيء من تقديم به مريدا بالامتياز الامتياز الذاتي فتامل قوله لكنها متغايرة فان قلت التلازم يقتضي التغاير
بدون العكس فلا حاجة لقوله امور متلازمة لكنها متغايرة قلت كانه لاحظ ان التلازم يكفيه التغاير الاعتباري كما بين
الحد والمحدود ومراده ههنا التغاير الذاتي فلذا صرح بالتغاير بعد الحكم بالتلازم نعم لو قيل امور متغايرة متلازمة كما ذكره
الشارح في معاني الامكان لكان اظهر قوله وكذا الامكان قيل وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار حالة من الخواص
فالاولى السلب فيه في العدم عن الغير والثانية اقتضاء ذاته عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممتنع عن غيره وانما لم يذكره
اكتفاء قوله امور اعتبارية اراد غير الوجوب بالمعنى الثالث الذي هو عين الذات على ما ذكره قوله اما الامتناع
فلانه صفة هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات فعدمه الامتناع الذي هو من جهات سائر القضايا
انما يثبت به باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه اعني المحمولات كما نبهناك عليه
لكن يتوقف على ان وجود معدوم يقتضي وجود جميع افراده فتامل قوله وجوابه انا نختار الشق الثاني وهذا جواب جدلي و
المقصود دفع ما اورد على هذا الشق والا فكون الوجوب القائم بالواجب واجبا بالذات مما لا يقبل كيف وتعدد الواجب
لذاته مما لا قائل به والبرهان دل على امتناعه كما سيجيء ولهذا اندفع ما يقال على قوله فان وجود فرد من افراد طبيعة
لا يستلزم وجود جميعها من ان هذا مما لا شك فيه ولا ينكره احد الا ان هذا القدر لا ينفع في هذا المقام بل المهم ههنا بيان
جواز انضياف فرد موجود من طبيعة بوجود معدوم منها مع انه لم يوجد في افراد الكلي هذا الانضياف قط فتدبر قوله
او ما بعده من المراتب امر اعتباري ان حمل الاعتباري المعدوم الخارج فانه يكفي لسند المنع لزوم التسلسل فالامر ظاهر وان
حمل على الممتنع لم يستقم في افراد طبيعة نوعية الاعتبار المتخليين وقد مر ان الاثنين ... واخر المقصد الحادي
عشر من مقاصد الماهية حيث نقلنا دليل الحكماء على ان ليس للواجب نوع ماهية كلية قوله ولعل هذا هو المراد من كون
وجوب الوجوب نفسه انه ليس زائدا عليه في الخارج وهذا انسب فيما يقال لو كان وجوب الوجوب نفسه لكان محمولا عليه
بالمواطاة ضرورة واللازم بط لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة اذ لا
معنى للواجب الا ماله الوجوب على انا نمنع بطلان الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق لانا في الابرى ان الوجود اذا
كان موجودا بوجود هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه انه وجود وموجود وكذا الوجوب قوله فتنام
لعدم التغاير فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجوب بسبب الوجوب والمغايرة ظاهرة قوله
اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض اه فان قلت لا نم لزوم خلو الواجب عن الوجوب على تقدير زواله لجواز
ان يزول فرد من الوجوب ويحل فرد آخر قلت جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال الجميع فيلزم الخلو وايضا يلزم فيما ذكر

كون الواجب محلا للحوادث وههنا بحث لانه ان اريد بزوال الوجوب على تقدير امكانه بعد كونه موجودا في الاعيان فلكمال انه
لو كان ممكنا لجاز زواله بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان على ما سياتي وان اريد بزوال الوجوب
عدمه مطلقا فلا نم لزوم خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الذات بها فان
الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا على ما سيذكره نعم عدمها بعد كونها موجودة
يستلزم ذلك والجواب اختيار الثاني فان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان
الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوز ذلك لزم ان يجوز كون الجسم ابيض
ببياض المعدوم وذلك سفسطة ظاهر البطلان قوله لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب اي حقيقة ذات الواجب تقتضي
وجوده بل تقتضي وجود وجوبه الموجود فرضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا
بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم خلو الذات عن الوجوب المستحيل وانما يلزم لو لم تقتض ذات
الواجب وجود الوجوب قوله ويبطله انه نسبة فان قلت سيجيء ان كونه نسبة بيانا في فرض كونه موجودا لان النسبة لا وجود
لها عندنا قلت بعد تسليم ان سوق الكلام على مذهب المتكلمين هذا دليل تنزلي على ان خصوص الوجوب الذي هو نسبة بل كيفية
قائمة بها لا يكون موجودا ولا يندرج فيه وجود دليل آخر دال على ان النسبة مطلقا من الاعتباريات قوله لا صفة يسمى الوجوب
قد اشرنا فيما سبق الى ان الاتصاف بالذات لا ينافي الاتصاف بالصفة ايضا قوله وفي الملخص الى كلام الملخص وكلام شرحه
يدلان على ان ليس للوجوب معنى ثالث وان النزاع معنوي فالتنبيه على هذا الرد كلاهما قوله اذ لا دليل على استحالة كونه
صفة قائمة بالممكن اي على استحالة نفس كونه صفة قائمة به لكن خلافه وان يقال فيه دليل لانه لو زاد الامكان الموجود فاما واجب
وهو بط او ممكن فيتسلسل الا ان يرجع الى الوجه الاول قوله وقد يتكلف الى وجه التكلف انه يحتاج في اجراء ذلك الى مقدمة
زائدة ليست بصريحة في الوجه الثاني ولا هي مما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب وهو ظ قوله والعلة متقدمة
على المعلول بالوجوب اي بوجوب الوجود لان الشيء ما لم يوجب لم يوجد وما لم يجب لم يوجد فبطل ما يتوهم من ان هذا
الوجوب كيفية نسبة التقدم الى العلة لا كيفية نسبة الوجود الى الممكن والوجوب الذاتي المستحيل في الممكن انما هو الكيفية الثانية لا
الاولى قوله والا لكان ذلك الوجود حادثا مسبوقا بالعدم فيه بحث لانه انما يتم في حق الواجب المتعالي عن ان يكون محلا
للحوادث واما في مثل الفلك فلا لجواز سبق كل فرد من القدم بفرد آخر منه بلا محذور على نحو ما ذكروه في حركات الافلاك ثم
ان قوله ولا شك انه مما لا يحتاج اليه لان مجرد كونه محلا للحوادث بط الا ان يراد بيان الاستحالة بوجه آخر اظهر اللهم الا ان يقال
القدم على المسبوق بالعدم اصلا ولا يتصور فيه بالقياس الى ذات واحدة تعدد الافراد كما سياتي نظيره في الوجوب في
عدم تصور بالنسبة الى زمانين منع قوله والبقاء لو وجد الى هذا لا يجري في بقاء الحوادث زمانين كما لا يخفى اذ لا محذور
في فناء الباقي في الزمان الثالث قوله لكانت الماهية موصوفة بها اي لكانت ماهية الموصوفية موصوفة بالموصوفية
بالوجود اذ لو لم يرد ماهية الموصوفية لم يكن النوع بالمعنى المذكور قوله والمنع ما ذكرناه من ان وجوب الوجوب نفسه
وبهذا انظهران ما ذكره الشارح في الالهيات من انه يرد على القول بكون بقاء البقاء عين البقاء تقدير وجوده نفسه ان ما ذكر نوع تعجب

كونه

قوله اذا لوحظ ان يكون نسبة الى قصيل ليتضمنه وجوب كون الوجود من المعقولات الثانية من طروّ العرضية ... في سادس مقاصد الماهية ... صح

68

كونه اعتباريا ليس كما ينبغي بل الامر بالعكس فان ذلك القول يرد على هذه القاعدة كما ظهر من كلام المص ههنا قوله
وتلخيصه ان ما حقيقته هذا التلخيص مناف لارجاع الجواب الى الجواب الآخر كما ذكره في اول هذا المقصد واما لزوم جواز
الحل بالمواطاة فقد عرفت هناك عدم بطلانه قوله والحدوث هذا على تقدير ان يفسر الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود
واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظ انه متاخر عن الوجود قوله جاز اتصاف الماهية حال عدمها الا فيه بحث ظ اذ لا يلزم
انه لما لم يلزم من عدم وجوب التاخر عن الوجود جواز التقدم عليه جواز وجوب المقارنة معه فلا يلزم جواز اتصاف الماهية حال
العدم بصفة وجودية وقد يجاب بانه ان اشترط في القيام الوجود او المقارنة للوجود التي هي نسبة متوقفة على الوجود فالامر
ظاهر اذ يكون الصفات مما يجب تاخرها عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزم جواز اتصاف الماهية بها
حال العدم نظرا الى ذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود في الواقع وفيه نظر لان الجواب اوجب
في الشرط تقدمه على المشروط ومنعنا الشرطية ولا يلزم من هذا جواز اتصاف الماهية حال العدم وان لم يوجب سلمنا الشرطية
بمعنى امتناع الانفكاك ولا يلزم منه وجوب تاخرها عن وجود الموصوف بقي ههنا بحث آخر وهو ان الشارح ذكر في حواشي
التجريد من ان يسبق الوجوب على الوجود ذاتي فليس الوجوب الا في زمان الوجود وليس الامتناع الا في زمان العدم فلا
يلزم اجتماع المتنافيين في الوجوب والامتناع في زمان واحد ثم قال واندفع بهذا ما يقال من ان الوجوب امر ثبوتي
فكيف يتصف به الممكن حال عدمه وكلامه ههنا ينافي ما ذكره في حواشي التجريد لان المفهوم مما ذكره ههنا انه لو كان الوجوب
صفة ثبوتية لكن لا تتصف الماهية به الا حال وجودها وقد يجاب بان معنى كلامه ههنا ان الصفة التي لا يجب تاخرها عن
موصوفها لو كانت موجودة في الخارج جاز عند العقل اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه اي لم
يحكم العقل بديهة بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم مع ان العقل حاكم به بمجرد النظر الى وجود الصفة
وعدم الموصوف ولا يلزم من عدم حكم العقل بامتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم بمجرد ملاحظة الصفة
وعدم الموصوف جوازه في نفس الامر لجواز الامتناع لمانع آخر وحكم العقل به نظرا الى دليل آخر فليتامل قوله بل
لو فرض عدم العقول سياق كلامه ههنا يدل على ان الممكن مثلا يتصف بالامكان على تقدير انتفاء التقول والدراكة
بالسرها ثم يبطل قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ لا ثبوت للموصوف ههنا في الخارج لان المعدوم
يتصف بالامكان حال عدمه ولا في الذهن لان المفروض عدم وجود ذهن ما ولعل ان سياق الكلام ههنا
على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على اندفاع الاشكال فليتذكر فان قلت لو اندرج نافرض عدم العقول
في فرض عدم المبادي العالية حتى عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب وان لم يندرج لم ينتج
هذا الكلام اذ لا يلزم من عدمها لا يتحقق الا باعتبار عقل لجواز تحققه باعتبار وجود المبادي العالية قلت
يندرج في هذا الفرض عدم ما سوى الواجب تعالى من المبادي العالية وغيرها ولا يجوز تحقق وجوب الواجب باعتبار
نفس موصوفه لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب فلو توقف وجوبه على وجوده دار فليتامل
قوله لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما فيه بحث لان اتصاف الشيء بالشيء نسبة لا يتصور تحققها

الا بين شيئين متغايرين ولا تغاير الا مع ثبوت كل من المتغايرين في الجملة فلا يتصور ثبوت شيء لشيء واتصافه به في نفس
الامر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف فيها والحق ان اتصاف امر في نفس الامر بصفة معدومة مما لا مرية فيه الا يرى انا
اذا تصورنا المعدوم مثلا اتصف بوجوده في الذهن مع ان وجوده فيه ليس بموجود لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن اذ لم يتصف
وجوده قطعا لكن قاعدتهم تقتضي انتفاء ذلك الاتصاف وان فرضوا فتدبر اللهم الا ان يقال التغاير في الجملة لا يستلزم الثبوت اصلا
كما يشير اليه الشارح في بحث العلم من موقف الاعراض فتدبر **قوله** لصدقه على الممتنع فيه بحث اشرنا اليه في اثناء تشبثاتنا في بحث
البديهيات وذلك لان مجرد صدقه على الممتنع لا يستلزم عدميته وانما يلزم ذلك لو لم يصدق الا على الممتنع او المعدوم وذلك لان
المراد بعدمية اللاوجوب ليس عدمية هذا المفهوم الكلي من حيث هو والا فكل كلي طبيعي كذلك بل المراد عدمية افراده ومن الجائز
ان يكون فرده القائم بالمعدوم معدوما وفرده القائم بالموجود موجودا او يكون صدق الكلي على تلك الافراد صدقا عرضيا **قوله**
لعدم التمايز بين العدمات هذا الكلام الزامي بالنسبة الى التمايز ها لان الفلاسفة قائلون بتمايز المعدومات الخارجية
قوله معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان فيه بحث وهو ان الشارح ذكر في اوائل البيان من قوله في الحظ ان توقف
الدلالة على فهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع والمعنى وان القول بان فهم المعنى من اللفظ صفة
للفظ وان كان الفهم وصفة لغيره فالسديد تحقيقه بتفصيل لا مزيد عليه فعلى قياس ما ذكره هناك نقول ههنا الامكان سلب ضرورة
الوجود والعدم او سلب ضرورة احدهما فالمتصف بالامكان حقيقة هو ضرورة وجود زيد او عدمه او هما معا والاتصاف زيد
بانتفاء ضرورة وجوده او عدمه او هما معا انما هو اتصاف مجازي من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه اللهم الا ان يفسر الامكان
بقابلية الوجود والعدم مثلا وكذا المتصف بالعمى وهو سلب البصر هو بصر زيد لا زيد نعم قد يتصف الشيء الموصوف في الخارج على وجه
حقيقة بمفهوم اعتباري لم يدخل في مفهومه سلب نحو اتصافه بالوجود الذي لا وجود له الا في الذهن فالقول بجواز
اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر فيما بينهم محل اشكال للعلم اليقيني بان الموجود الخارجي لا يتصف بعدم
نفسه ولا بعدم شيء آخر كما عرفت **قوله** فدليل كونه عدميا اي في المقابلة قرائة لان قوله اولا انه من جملة ادلة كونه عدميا
ويمكن ان يقال انه دليل كونه عدميا الدليل المعهود السابق فلان في المقابلة لكنه انما يثبت اذا سيق الكلام بالنسبة
الى مفهوم الوجوب ولو بطريق التمثيل كما اشار اليه الشارح ومحل قول المص لكان امرا زائدا على الوجه الثاني الذي
اشار اليه الشارح بقوله او لانه وجدانا او لو حمل على الوجه الاول لكان هو الوجه الثاني الذي يستدل به المص على عدميته
وبهذا يظهر ان لا وجه وجيها للوجه الاول فتامل **قوله** او يبنى منه قسمين متقابلين صدق قسيم السبق باعتبار
ان القديم والحادث مثلا ليسا بقسمين للعالم بل هو حادث عند المتكلمين قديم عند المعطلين وهذا ظاهر الا ان
عطف قوله او يبنى على قوله يبنى قسيمه يدل الشارح فسر الاشتراك بكونه بين قسمين او اقسام يشعر باطلاق القسمين
في المعطوف ايضا ولو مسامحة فالتقابل باعتبار ان هيهنا منه جهتين بخلاف ما سبق وان كانا مشاركين في ان في
كل واحد منهما نفي قسمين **قوله** ابدا او ابطالا اي قبل فيه شيء وهو انه لم يحصل الوقوف على الماخذ العام ابطالا لا ابدا او
فقط وانت خبير بان الماخذ العام للابطال هو القدح في دليل احد الطرفين او جعل كل منهما كما سياتي في الالهيات وقد سبق

منه القدح في دليل وجود الوجوب وفي دليل عدميته ايضا وبذلك حصل الوقوف على ذلك الماخذ فلم لم يكن منشأ هيهنا الا البطلان
واليه اشار الشارح بقوله يمنع قد ينتهي هناك فتامل **قوله** والتمام بنت ضعيف اي تحقيق فلا يحتاج في اخذ شيء من طرفه الى كلفة و
وقيل لا يحتاج في قلعه الى كلفة ولا يخفى ان المناسب للمقام هو الوجه الاول **قوله** لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره
فيه انه يلزم السند راك ساير المقدمات لكن المص ذكر ما هو موقف للطويل في ثالث ثواني الطهوية ان مثله من قبيل تبيين الطريق
الذي هو اخفى ولا يمنع صحة المقدمات المذكورة فلا محذور **قوله** الذي هو ممكن في نفسه اشارة الى دفع الاعتراض السابق الذي
اشار اليه بقوله والقياس لكان الى فان قلت يجوز ان يكون الممكن في نفسه مستحيلا بالغير فلا يلزم ارتفاع الواجب كما في الوجوب
على تقدير وجوده وامكانه قلت علة وجود الوجوب هناك هو الواجب فلهذا لم يلزم محذور من امكانه في نفسه ولا يمكن ذلك
ههنا لان المفروض تعليل الواجب بغيره فلو فرض كون ذلك الغير معلولا للواجب لزم كون علة الشيء على الوجه معلولا له وذلك باطل
قطعا فالفرق بين المادتين ظاهر **قوله** لامتناع تعدد الواجب وعلى هذا يمكن ان يقال لو كان الواجب بالذات واجبا بالغير
لزم الدور لان وجود الممكنات ووجوبها مسبوقان بوجوب الواجب **قوله** وربما يغير الدليل هذا الجواب للابهري وهو بالطريقة
الطبيعية عدول عن الدليل الاول واعتراف بقصوره لكنه مقبول في صناعة المناظرة شايع في الكلام كما اشار اليه الشارح
قوله والاحتياج الى جزئه فيه بحث وهو ان منافي الوجوب للاحتياج الى الجزء الخارجي مسلم باعتبار ان شيئا الاجزاء الخارجية
ليس بمعدوم والا لزم عدم الكل وليس بواجب الوجود والا لزم تعدد الواجب وقد برهن على بطلانه فتعين امكانه
ولا بد له من علة لان ما اشتهر من ان الذاتي لا يعلل معناه ان ثبوت ذاتي شيء له لا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه تصور ذلك الشيء
بالكنه لا انه لا يحتاج وجوده الخارجي الى علة وليس علته نفس الواجب الذي هو الكل لان وجود الجزء الخارجي مقدم على وجود
الكل فان ولو علل به تاخر عنه فتعين ان يكون غير الواجب والعلة الفاعلية لما دونا الشيء علة له في الجملة فيلزم امكان الواجب
واما منافاته للاحتياج الى الجزء العقلي فليس بديهي ولا مبرهن عليه فان المتنازع لحقيقته في تصوره لا وجوده في الخارج
ولا وجوبه فان وجوبه انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود هو العقل وهو
ممكن ولا يعقل ان يكون المحل ممكنا والحال فيه واجبا لا يقال الاجزاء الذهنية لا تكون الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية فيلزم المحذور
لانا نقول قد سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء عقلية اصلا ولو سلم الجواز في الجملة
فالظاهر الذي يتوقف عليه المدعى ممنوع والقول بان التعقلية اذا وجدت صارت خارجية لا يفيد لان صيرورتها خارجية
على انها نفس الكل لا على انها جزؤه الخارجي **قوله** بل المحتاج الى العلة هو الممكن قد حققنا ان الاحتياج الى الجزء الخارجي
ينفي الا الاحتياج الى العلة **قوله** لانا نقول ظاهره انه توقف للتسليم والمنع بحاله اذ قوله فلا يكون الخ انه مسند ومن ملاحظة
الغير ذاتيا او خارجيا لم يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول عزشانه اجزاء ذهنية كما هو المدعى **قوله** وثانيهما لو كان وجوبه
فان قلت الدليل منقوض بجريانه على تقدير عدمية الوجوب ايضا لان علة الاتصاف موجودة وما لم يجب الشيء لم يوجد على
ما مر من ان الوجود عين الماهية في الواجب قلت اشار الشارح في حواشي التجريد الى الجواب بان الوجوب على تقدير عدميته
من لوازم الماهية فلا يقتضي سبق علته بالوجود والوجوب حيث قال قيل الحكم بتقدم العلة بالوجود والوجوب

انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وجوده
ساقط لان المزوض كون الوجوب موجودا في الخارج وفي يمتنع كونه لازما للماهية والا لكانت الماهية متصفة بالوجود
خارجي وهو ح انتهى كلامه فان هذا الكلام يشير الى انه على تقدير عدمية من لوازم الماهية ولا محذور في ذلك لان اللازم ان يقتضي
الماهية الذهنية كون نسبة الوجود الخارجي اليها على تقدير الاتصاف به مكيفة بكيفية مخصوصة فالوجوب هو هذا الاقتضاء
العدمي الذي يتصف به الماهية الذهنية ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته في الخارج كما مر تفصيله واعلم ان الوجوب له
مفهوم كلي وما صدق عليه وهو الوجوب الخاص والذي يتوهم كونه عين الماهية على تقدير الوجود هو الوجوب الخاص
على نحو الوجود المطلق والخاص ولنكن على ذكر منك فانه ينفعك في مواضع قوله لما تعرفه من ان الممكن لا بد له من
وجوب سابق على وجوده فيه بحث وهو ان الوجوب صفة ثبوتية تستدعي ثبوت الموصوف خارجا او ذهنا فالعقل الاول
لا يتصف بهذا الوجوب قبل وجوده ولو بالذات لا احتياج الاتصاف به الى وجوده في الخارج مع انتفائه او ليس في الخارج وهو
ظ ولا في الذهن اما بالنسبة الى الباري عز وجل فلان علمه حضوري عند عامة الحكماء لا انطباعي والوجود الذهني هو الانطباعي
ليس الا واما بالنسبة الى نفسه او الى ما بعده فلئلا يلزم الدور لان وجوده في نفسه وما بعده في الخارج يتوقف على وجوده الذهني
وبالعكس كما لا يخفى قوله فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها بمراتب اي بثلث مراتب كما حوله في السابق وصرح به في حاشية
التجريد فان قلت وجوب المعلول متاخر عن العلة المتاخر عن وجوده المتاخر عن وجوبها فلا يصح قوله فوجوب المعلول
متاخر عن وجوب العلة بمراتب ولا قوله فيكون وجوده الخ اذ السوق يقتضي الظهر قلت هذه المراتب الثلث هي المراتب
المعتبرة بالذات وقد اشتهر بينهم ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود كذلك
فلذا لم يعتبرها قوله فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها هذا خلف تحقيقه انه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها
لان وجوب الماهية اذا تقدم على وجودها كما يلزم من الفرض ولا شك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف على وجودها لكونه من
الامور العينية في كما مر تحقيقه لزم الخ المذكور لان الكلام في الوجوب الثاني كالكلام في الوجوب الاول فيلزم ان يكون للماهية
وجوبات غير متناهية مترتبة من طرف المبدا الاول والاولى انه ظاهرة فان قلت يجوز ان يكون الوجوب الثاني او ما بعده
نفس الماهية او اعتبار زائد اليه او لا فلا تسلسل قلت الجواب عن الاول انه تحكم لا وجه له ولهذا اشار اليه على انه اذا جوز عينية الوجوب في مرتبة
من المراتب فلا وجه لاثبات تعدده وعن الثاني ان الكلام فيما اذا كان الوجوب مطلقا وجوديا قوله والنسبة متاخرة عن
المنتسبين قطعا الخ فيه بحث لان لمجموع النسب نسبة الى كل واحد من النسب وتلك النسبة ليست متاخرة عن كل منهما
ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب فلا بد ان يمتنع بوجوب تغاير النسبة للمنتسبين والجواب ما ذكره الشارح في بعض
مصنفاته وهو ان مجموع النسب من حيث هو امر اعتباري لا يوجد الا في الذهن فلا يوجد له نسبة الى واحد الا فيه ولا خفا في
ان العقل ما لم يلاحظ المجموع لم يعتبر له نسبة الى شي فهذه النسبة من حيث انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متاخرة عنهما
في الذهن ومن حيث انها نسبة ما بدون ملاحظة خصوصية المنتسبين داخلة في المجموع فان العقل اذا اعتبر المجموع فقد لاحظ
افراده من حيث انها نسب لا من حيث خصوصيات النسب بل لا يمكنه ذلك واذا عرفت هذا فنقول الحكم ان كل نسبة انما هي من حيث انها

على الوجه المذكور وانما الوجود الخارجي فلا يتعقل كونه من لوازم الماهية اذ لا يتصف به الا في الخارجية

متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متاخرة عنهما قوله والاظهر ان يقال هذا لبعض المتاخرين هيهنا اشكال قوي و
هو انه كيف يجب على برهان التوحيد ولم يذكر فيه الا دليلين على نفي تعدد الواجب على طريقة الحكماء ولكلا هما مبنى على كون الوجوب
ثبوتيا ونفس الماهية كما صرح به هناك ودليلين ايضا على طريقة المتكلمين على نفي تعدد الاله لا تعرض فيهما للوجوب ونفي تعدده
وغاية ما يقال بعد تسليم ان ليس المراد البرهان المذكور في غير هذا الكتاب ان الوجوب الذاتي اخص اوصاف الباري وان الاشتراك
في اخص الاوصاف يستلزم الاشتراك في الماهية وباطلة هو مبدء لكل كمال ومبعد عن كل نقصان كما صرح به فلما ثبت بدليل
المتكلمين انتفاء تعدد الاله ثبت انتفاء تعدد الواجب سواء كان الوجوب وجوديا او عدميا لان الاشتراك في الوجوب الذاتي
يستلزم الاشتراك في الماهية المقتضية للالوهية والحاصل ان الوجوب الذاتي يستلزم الالوهية وتعدده تعدد الاله والدليل الدال
على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قوله فان الممكن ما يتساوى طرفاه سيجي في الخاتمة ان الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي
وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما وعدم جواز الاولوية لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته من غير وصول الى حد الوجوب يحتاج الى البرهان
فقولهم هيهنا فان الممكن ما يتساوى طرفاه انما يظهر بملاحظة ذلك البرهان وكذا قوله اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي
وان كان محمولا على المبالغة اذ المشهور ان الامكان سبب فروق الطرفين والتساوي مما ثبت بالبرهان لا انه نفس الامكان
قوله تحليلي الخ فيه بحث اذ لا يجوز ان يكون تنبيها لا تحليلا اذ هناك مرجحا ومحدثا بل مجرد عدم ملايمة نفس الحصول هذا فان قلت
ان تساوي الطرفين بالنسبة الى الممكن انما يعلم بالبرهان وما ذكرت من تحليل البهايم لتحقق المرجح وتنبيهه كذلك يدل على
ان ادراك ذلك التساوي الموقوف عليه بديهي قلت المذكور فيما سبق هو ان العلم اليقيني بتساوي طرفي الممكن الخارج
من القسمة برهاني وتخييل التساوي بالنسبة الى ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا سابقة نظر لا ينافيه فليتامل قوله
مع ان تلك الافعال متساوية عندهم الاخلاف للمعتزلة فان خصوصيات الافعال عندهم شيا يقتضي تلك الاحكام اي يقتضي اقتضاء
كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال قوله وعلى قطعيين ذكر الحركة لا حاجة لا يغني عن ذكر هذا لان الحركات الى جهة الشرف
مثلا لا تستدعي اتحاد المناطق قوله الاول ان الماهية الممكنة مقتضية للتساوي فان قلت لا نم ذلك لجواز اولوية احد الطرفين
من غير ان يصل الى حد الوجوب قلت سيبطل ذلك ولو سلم فلنا الاولوية اذا لم تصل الى حد الوجوب يمنعها فقد يقع الطرف
الادنى وقد لا يقع فيتحقق تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى وقت الاولوية وسيجي تحقيقه في ثالث ابحاث الخاتمة وهذا القدر
يكفي فيما نحن فيه فان قلت يجوز ان يقتضي ذات الممكن بانفراده اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب وبواسطة
تلك الاولوية والترجيح لا يقتضي وجوب ذلك الطرف ولا يلزم كون الممكن واجبا بالذات لان الواجب هو الذي يجب وجوده
اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وهيهنا قد وجب الوجود مع الالتفات الى الغير وهو الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي
قلت الذات مع الاولوية المستندة اليه ان كان مقتضيا لوجوب الوجود كان مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا و
لا نفع بالوجوب الا هذا واعتبار الواسطة انما يقدح في الوجوب لو لم تكن مستندة اليه كما لا يخفى قوله قلنا انما يثبت تقتضيه
لا يثبت المعلل لم يدع التناقض بل خلاف المفروض لانا نقول يلزم من كلامه ذلك ولذلك قال الشارح في توجيه كلامه ونقيضه
على ان قوله ثبت فيه نقض المفروض معناه لمخالفته قوله كما يزعمه لظهم القايل بالانتفاء اي بوقوع احد طرفي الممكن بطريق الاتفاق

من غير علة والمراد بالطفيم هم المتكلمون لا احتياج الممكن الى الموجب كذى يمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات
بطريق الاتفاق ولهم شبه ستاتي **قوله** الطريق الثاني فيه نظر لان اللازم من هذا الطريق ان الممكن محتاج الى المؤثر واما
علة الاحتياج هو الامكان فلا فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب **قوله** لانه حصل بعد ما لم يكن فان قلت هذا انما
يتم في تبرج الحادث كما يدل عليه قوله جاز ان لا يكون الحركة بعد السكون الخ فلا يجري الدليل في الصفات القديمة الممكنة على راي
الاشاعرة مع ان المدعى عام قلت لو سلم فلا قائل بالفصل فعلية الامكان في الحادث يستلزم العلية في غيره بطريق الاولى
وفيه ما فيه **قوله** فهو المؤثر فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل لزم كون البارى تعالى محلا للحوادث وهى ترجحات الحوادث الحادثة
والموجب على راي الفلاسفة كان العقل العاشر محلا لها مع انهم لا يقولون به ايضا **قوله** هو المتنازع فيه ان قلت المتنازع
فيه احض مما ذكره لان النزاع ههنا في ان علة الاحتياج هي الامكان او غيره لا ان الممكن هل يحتاج الى علة ام لا قلت من
جملة الخصوم في كون الامكان علة الاحتياج هم القائلون بالاتفاق كما سبق الآن وسياتي النزاع معهم في نفس الاحتياج الى العلة
مآلا **قوله** بل يترجح مع الوجود فيه بحث لانه قد مر في القاعدة الثالثة التي ذكرها صاحب التلويح ان الموجودات لا تقوم الا بمحل
سابق عليها بالوجود ولو بالذات فتقدم تاخر الترجح عن وجود الممكن يكفي في ابطال قيامه على تقدير وجوده بالممكن فالصواب
في الجواب منع وجوديته كما ذكره الشارح **قوله** فالترجيح السابق صفة للوجود فان قلت بعد تسليم سبق الترجح كيف يكون صفة
للوجود والصفة متاخرة عن الموصوف اللهم الا ان يبنى على عدم تسليم وجوديته قلت المراد ان كون الترجيح صفة للوجود بديهي
لان المرجح هو الوجود ضرورة فبعد فرض سبقه وان كان باطلا في نفسه لا يلزم مدعى الخصم وعدم سبقه على الوجود بناء على بديهية
كونه صفة له وجه آخر في الرد على الخصم فان قلت الترجح وان كان صفة للوجود الا ان ترجح وجود الشيء صفة لذلك الشيء قلت
قد نبهت فيما مر على ان الشارح رد وامثال هذا في اوائل البيان من كون الشيء بحيث يترجح وجوده صفة له
قوله واجب مستمر وجوده اشار بقوله مستمر وجوده الى انه المراد بالوجوب لا الوجوب الذاتي لان الواجب بالذات ما يستحيل
عدمه مطلقا والمستحيل ههنا هو العدم المقيد بكونه قبل الوجود او بعده **قوله** لتركبه من آنات متعاقبة الخ فيه بحث لان عدم
تركب الزمان من الآنات وعدم تتاليها من مسلمات الحكماء ولعله اراد من قول الفلاسفة الذي جعله مبنى للدليل مجرد ان الزمان موجود
يمتنع عدمه المقيد لا ان كل مقدماته قول الفلاسفة او اراد بالآنات الاجزاء الغير المنقسمة فرضا وان انقسمت فرضا ووهما وفيه
بعد تسليم عدم التلازم بين الانقسام الفرضي والخارجي ههنا ان تركب الزمان من تلك الاجزاء يمنع قدمه واستمرار وجوده لان تلك
الآنات اجزاء له لا افراد حتى يدعى قدمه بالنوع بمعنى ان فردا من افراده موجود دائما والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة
هو الآن السيال وهو امر بسيط لا تركب فيه كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب في بيان انه ممكن لذاته بيان علاقة الفناء الى
عدمه مطلقا وابن سينا العدم المقيد كما اشرنا اليه آنفا **قوله** بعد تسليم مقدماته اشار الى المنع الذي سيذكره في موضعه
من منع كون التقدم زمانيا ومن ان التقدم والتاخر وجوديان يقتضيان وجود الموصوف على ما زعموا في اثبات الوجوب ولغيره
كما سياتي قدم الزمان لا يصلح لموضعية التقدم والتاخر فلا يلزم له زمان ومن انه لا يلزم من امتناع عدم الزمان قبل وجوده
او بعده كونه واجب الوجود مستمره طرا لان يكون امرا معدوما مستمرا عدمه ابدا غير ذلك **قوله** سيبطل كون الحدوث الى بسيطة

71

ههنا لا مطلق وبناء الكلام على انه لا قائل بالفصل غير مسموع في العقليات لانه لا ابتناء للجواز العقلي نعم يتم دليلا الزاميا
قوله فالامام البناء الامام الطريق بين القريب والبعيد والبناء بالتاء المثناة من فوق بمعنى من الاتيان اي الطريق المسلوك
الماخذ فيه كذا صححه الكرماني والسماع من الاستاذ بالثاء المثلثة ولا اعرف له وجه صحة والمبتذل المذلل **قوله** ولانه اي الاثر
حال عدمه اي ارجاع الضمير الى الاثر المفهوم من التاثير لا الى العدم المذكور صريحا دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الكلام في التاثير
بمعنى الايجاد والاظهر ان التاثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع للنقيضين فالقول بان العدم نفي صرف لا يصلح اثرا
ليس كما ينبغي لكن لا يخفى عليك ان هذا الوجه كما نقل من الشارح راجع الى الوجه السابق عليه اذ حاصله الى اجتماع النقيضين ولو فرض
هذا الوجه في نفي التاثير في العدم حال العدم لكان وجها مستقلا اذ العدم نفي محض لا يصلح للتاثير المؤثر مطلقا **قوله** على ما كان عليه
قبل ان يتعلق به تاثير واي ذي هذا التقرير دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما كان
حادثا لا مستمرا ووجه الدفع ان العدم الحادث يصدق عليه انه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق بالاثر ايجاد وان لم يصدق انه
مستمر بمعنى انه غير مسبوق بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثاني كما وهم المعترض **قوله** اما حال كون الاثر معدوما
المراد من الاثر ههنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كما ان المراد بالاثر سابقا هو تلك الماهية باعتبار الوجود
لا الوجود نفسه فلا يرد ان معدومية الاثر الذي هو العدم يستلزم الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل كما ظن **قوله** و
الا فلا ايجاد للموجود انما حمل الشارح هذا الكلام على دفع الكشي لانه عن بعض اقسام ايجاد الموجود اي الايجاد للموجود بوجود
مقارن له ولم يحمله على تقوية الكشي لانه ايجاد الموجود بوجود قبلي مع انه المتبادر لان وظيفة المعترض قوي الكشي لانه ايجاد الموجود
مطلقا هو الاول لا الثاني كما لا يخفى **قوله** وبطلان ذلك ظاهر يدل على ان الكشي ليس حاصله ان قوله ان الحال ايجاد ما هو
موجود بوجود قبلي منع تفصيلي الا ان يقال ان في هذا الكشي تفصيلا قويا فلذا عنونه بباطل **قوله** فان التاثير في الوجود
بشرط الوجود او بشرط العدم محال الخ قال بعض الافاضل تقييد الفروق بشرط المحمول بهذا الطريق ليس بمشهور و
موافق للاصطلاح لان القضية الضرورية بشرط المحمول مثل ان يقال زيد كاتب بالضرورة بشرط ان يكون كاتبا وزيد ليس
بكاتب بالضرورة بشرط ان لا يكون كاتبا فعد قولنا التاثير في الوجود بشرط العدم من الضرورة بشرط المحمول مخالف
للاصطلاح فالاولى ان يقال ان المصنف نظر الى الحاصل وقال هكذا لان مبنى الشبهة ان الموجود موجود من حيث هو موجود
فلا تاثير فيه والمعدوم معدوم من حيث هو معدوم فلا تاثير ايضا فيما فقلنا ان مورد بيان بشرط المحمول فيكون هذا ابداء القبح للاصطلاح
قوله ومن اجاب الخ اشار الى ضعفه لان الكلام في التاثير المطلق سواء كان في الذوات او في الصفات ولا قائل بالواسطة
الواسطة بين الوجود والعدم في الذوات بل فيما يتصف بالوجود في وقت مطلق **قوله** الشبهة الثانية يمكن اجراؤها
في العدم ايضا بان يقال التاثير في الماهية او في العدم او الموصوف به بالعدم والكل باطل على قياس ما ذكر في الوجود ثم لا يجري
فيه قوله وايضا هو حال **قوله** اي في الهوية ان جعل في الشبهة منع عدم التاثير في نفس الوجود عدم كون الماهيات
مجعولة كما سبق في بحث ان الماهية مجعولة ام لا فلا اشكال في الجواب وان جعل كون الوجود حالا ففيه بحث لان الحالية قائلة
في الوجودات الخاصة الا ان يقال الوجود الخاص عين الهوية او يحمل الهوية على الحقيقة الجزئية ويجعل الوجود بمعنى الموجود فيه

وفيه لما يقال قول الشارح والوجود لا يتعلق به جعل يتناول الوجود الخاص وكذا الحكم بالطائفة فالجواب لا بد فيه وخلاصة
الدفع ان التأثير في الوجود لا بان يجعله وجودا بل بان يحصل للماهية واليه اشار بقوله وقد سبق منا تحقيقه **قوله** بحيث
قيل حمل الحدوث على الحدوث عن الفاعل نظرا الى ظهوره في النقض اما الحدوث في نفسه فليس بظاهر فيه لاحتمال ان يدعي
الحدوث بطريق الاتفاق بلا محدث واما الحدوث عن المحدث فمحسوس لا ينكره وفيه ما فيه **قوله** والجواب انه لا يلزم
فان قلت الحاجة والمؤثرية اذا كانتا صفتين للممكن والمؤثر في نفس الامر يكون لكل منهما امكان نظرا الى محلهما فلهما ح
حاجة اخرى وكذا للمؤثرية مؤثرية اخرى ولا مخلص عن لزوم التسلسل في الامور الثابتة في محلهما في نفس الامر فبرهان التطبيق
يدل على استحالته ايضا قلت لا نم جريان البرهان على ما مر تحقيقه **قوله** لانها من الانواع جعل المؤثرية من الانواع
المتكررة بالمعنى المذكور تسامح لان المؤثرية لا تتصف بالمؤثرية على تقدير الوجود بل يتصف محلها بمؤثرية اخرى ولو كان المؤثرية
على صيغة المفعول لصح جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور لكن السياق يرده **قوله** هذا متعلق بقوله والجواب
قيل هذا ابدل على ان النقض متعلق بجواب اصل الشبهة ويحتمل احتمالا بعيدا تعلقه بجواب فان قيل بناء على صحة ورود
النقض عليه بالامتناع ونحوه ايضا وفيه نظر لان الامتناع ليس من الانواع المتكررة اذ لا يصح انه على تقدير وجوده متصف
بالامتناع اللهم الا ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنع العدم اذ لو عدم لم يكن الممتنع ممتنعا بناء على ان ثبوت
الصفة الموجودة لموصوفها موقوف على وجودها ولطف ان التغيير اليسير لا يقدح في النقض كما صرح به الشارح في حواشي التجريد
فيجوز في اجراء النقض ان يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو الممتنع **قوله** اعني قوله فان قيل من تتمة
الاول اي مع جوابه من تتمة الجواب الاول كما يدل عليه السياق لان مراده ان المتوسط ليس اجنبيا وهذا المجموع الاجنبي
قوله فان قيل تقوية للشبهة فكيف يكون من تتمة الجواب لا يقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السؤال
والجواب ليس من تتمة الشبهة بل منافيها وتخصيص المتوسط بنفس السؤال مع انه المجموع لا يلتفت اليه **قوله** ولنا
ان نقول ابتداء انما قال ابتداء ردا لما يتوهم من اطلاع الخصم من التناقض لان منع الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا الوقوع
بعد قوله والا اي وان لم يصلح اثرا فانما هو ان تسليمها ايضا على ذلك التقدير فيقول المعنى لنا انا ان سلمنا الملازمة على تقدير
ان لا يصلح العدم اثرا فلا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا فاصلحه بان حمل التسليم على الابتداء سبق تزييد **قوله** لا حوج حال
البقاء لكن ان يقال على قياس ما ذكره في الوجود والعدم الاحتياج حال البقاء والتأثير فيه اما ان يكون ممكنا اولا فان
كان ممكنا فبطلان التالي ممنوع والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو لم يكن هناك مانع **قوله** فتقتضيه لذاتها من حيث هي هي
فيه بحث اذ قد سبق ان الامكان من المعقولات الثانية التي تقتضيها ذات المعقول الاول بحسب الوجود الذهني وقوله
من حيث هي هي يدل على انه من لوازم الماهية بالمعنى المتعارف ثم انه مما لا حاجة اليه التزامه في اجراء الشبهة اذ يكفي
ان يقال المحوج على القول بان الامكان هو كون الشيء بحيث لو وجد في الذهن كان متصفا به واه الوجود والعدم
بالنظر الى ذاته وهذه الحيثية ثابتة له حال البقاء اللهم الا ان يقال هذا اسوق كلام صاحب الشبهة على المشهور وان لم
يكن مختارا لكنا نفهم من كلامه في حواشي حكمة العين ايضا **قوله** كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا

ايضا فقد يقال لم لا يجوز ان يكون عدم البقاء شرطا لوجود المعلول الذي هو الاحتياج بان لا يكون الامكان علة تامة
له وفيه نظر اذ يلزم ان لا يحتاج القديم الى المؤثر اصلا اذ كل زمان يفرض فيه زمان بقائه والقائلون بان الامكان علة
الاحتياج لا يلتزمونه قطعا على ان هناك بحثا لا اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام في اعتبار الامكان وحده فتامل **قوله**
بحسب اصل الوجود لو سكت عن هذا القيد تزويجا للجواب لكان احسن واوفق لقوله ولا تأثير فيها كما اعترفتم به فيبقى الذات
بلا مؤثر الا انه قيده به اشعارا بضعف الجواب ابتداء **قوله** حتى يتجه عليه ما اورده المصنف اي حتى يتجه عليه ظاهرا والا فلا يتجه
بحاث ان اراد الشارح من ان المراد نفي التأثير في الذات بحسب اصل الوجود ممكن ويحتمل ان يريد انه ليس في هذا الحكم مجرد لا على ظاهره
حتى يتجه ما اورده المص **قوله** وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه خلاصته ان ههنا امرين اصل الوجود وتستمر ان وكل منهما ليس
مقتضى ذات الممكن فيحتاج في كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر في الوجود الابتدائي وقد تخلف
في حالة البقاء قلت بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج فيه معلول الامكان هو الاحتياج في الاتصاف بنفس الوجود فان كان بحيث
يقيد العلة الاتصاف بالوجود الابتدائي اي الوجود في زمان الحدوث وان كان حالة البقاء يقيده الاتصاف به في بقائه
كما صرح به **قوله** وفيه بحث وهو ان المختار اذا قال بعض الفضلاء في البحث بحث لانه يقال ان من شان المختار ان يتعلق ارادته
باحد المقدورين وان كانت متساوية في تعلق الارادة بها ولا يحتاج في تعلق ارادته المساوية باحدهما الى ارادة اخرى ليلزم
التسلسل وتحقيقه ان نسبة الارادة الى الضدين وان كانت على السوية الا ان القادر يرجح احدهما ويتعلق به الارادة بلا داع
فاللازم هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مؤثر حتى يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة او الحادث الاثر
الذات المريد فتأثيره فيه اما بالايجاب فيلزم الايجاب بالنظر الى الفعل ايضا كما لا يخفى وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا
انما يلزم التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق ارادة اخرى وهو مم فالمختار لو اوجد شيئا فالمنقول قصدا هو ذلك
الشيء ثم لا يحتاج الى الارادة مرجحة واما تعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج
فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قصدا ولنفسها تبعا وهذا كما ان الموجب اذا اوجب شيئا لا يحتاج في
الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر هذا غاية ما قيل والحق ان عدم الاحتياج الى ارادة اخرى ظاهر واما عدم الاحتياج الى
تعلق آخر فمحل بحث للعلم الضروري بان تعلق الارادة لا بد له من علة تامة والا لزم توقف الشيء على نفسه فتدبر **قوله**
تعلقا الكلام الخ ان قيل هذا الكلام منقوض بالواقعات كما في قضية السبع والجوع والعطش قلنا سنذكر ان في الحل مزيحا **قوله**
فيلزم التسلسل في التعلقات ان بني بطلانه على عدم جواز التسلسل في الاعتبارية النفس الامرية لجريان برهان التطبيق فلا نسلم
ذلك كما حققناه فيما سبق وانما يجري البرهان اذا كان للتعلقات وجودات اما في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق
فيما لم يوجد اصلا والاتصاف بمحلها لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين كما مر وان بني على امر آخر فليبين ذلك
او لا نسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق معدا للاحق فتامل **قوله** ولا شك انها
حادثة وممكنة اما مجتمعة او متعاقبة وفي المتعاقبة لا يجوز ان يكون السابق مؤثرا للاحق لوجوب اجتماع المعلول مع
العلة فالمؤثر اما حادث مجتمع او قديم ففي الثاني الامر ظاهر وفي الاول ينتقل الكلام الى مؤثره حتى يوجد جملة حادثة

مجتمعة وبهذا ظهر ان الكلام في الحوادث المجتمعة فيصح قوله ولا شك انها حادثة وظهر ستر تقرير الشارح للجواب على
الوجه المسطور وعدم ارجاعه الضمير في قوله والجواب انما هو مبنية الى الجملة **قوله** ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ اجزاء
تقدم التاثير على وجود الاثر آنا لم يرد هذا الا انه قول مرجوح لم يلتفت اليه وان نقله فيما سبق **قوله** وايضا لو كان المحوج
هو الامكان هذا الدليل ناظر الى قوله لا الامكان فانه جعل هذا النفي جزء المدعي ومدعي ضمنا فاستدل عليه بهذا فلا ورود
لما قيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على نفي علية الامكان لا على علية الحدوث فلا تقريب له اصلا **قوله** والا لكان
حالة الخروج فان قلت ذكر في شرح المقاصد ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود به في لا يلزم الواسطة بين
الوجود والعدم وباطلة منع الخروج المذكور ارتفاع العدم في آن وتحقق الوجود في آن يعقبه بلا فصل فمن اين يلزم الواسطة
قلت لعل مراده ان اعتبار الاحتياج في نفس الحدوث انما يتم اذا كان الاثر حال الخروج عاريا عن الوجود والعدم اذ لو لم يكن له
الاتصاف باحدهما كان الاحتياج في هذا الاتصاف قطعا العدم وفي الماهية بذلك سواء لها اولا في ذلك الاتصاف ام لا فتامل
قوله فان البناء ليس علة حاصل الكلام ان الفاعل الباقي في البناء هو الاجتماع الخاص وما يترتب عليه من الشكل المعين وعلته
هو الفعل الفعال مع انتهاء حركة اليد وانتفاء تحريكه من محل آخر فيكون بقاؤه مع بقاء علته وزواله مع زوالها لا فوات تلك
الامور المعلولة بعلل اخرى لان حدوث وجوداتها قبل البناء ولا حركات الالات وضم بعضها الى بعض او هي منتهية بانتهاء
عللها الفاعلية كما لا يخفى **قوله** قالوا دليل الفريقين الى فيه بحث لان بعضهم او لبعضهم ينفي المقابل صريحا وبعضها ينفيه ضمنا فانه
بجعل الحدوث علة تامة فلا وجه لاعتبارهما معا نظرا الى ادلة الفريقين اللهم الا ان يقال لهم ادلة غير ما في فتامل **قوله** لان
الحدوث صفة للوجود لا يقال نحن نجعل العلة الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية
ولا يلزم الواسطة لما عرفت من معناه لانا نقول الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها بالفعل متاخر
عن الوجود ايضا وقد يقال مراد المتكلمين بالحدوث الذي هو علة الحاجة كون الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا
بلا وجوده وهذا ليس بمتاخر عن الوجود وانت خبير بان الحدوث اذا فسر بهذا يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق
حادثا لو كان ممكنا ولم يقل به احد **قوله** وهي على التقدير الثاني هذا مبني على ان الانسب العلة بما يتوقف عليه الشيء والا فالشرط
جزء العلة على ذلك التقدير فلا اثنينية لا ذاتا ولا حكما كما ذكر في الرابع المراتب بل بالعلة الفاعلية لكن فيه بحث طول
ان يكون تلك العلة امرين كلاهما معا بحسب الذات والوجود فلا يزيد المراتب على الاربع فان قلت المجموع له مرتبة وكل
واحد منه له مرتبة اخرى فيزيد المراتب على الاربع على تقدير الفاعلية ايضا فان قلت العلة الفاعلية ههنا هي العلة التامة
ايضا قلت لو سلم فلا بد فيه لزوم زيادة المراتب على الاربع على تقدير الشرطية ايضا **قوله** وهذا الكلام محقق
لا مغالطة فيه اصلا الى فان قلت ما ذكره المصنف هو الموافق لاصول المتكلمين دون ما ذكره الشارح لانهم لما اسندوا
جميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء لم يتصور لهم ان يعللوا بعضها ببعض كما هو دأب الفلاسفة فوجب ان يقصدوا اثبات لهم
علة الاحتياج الحدوث العلة في التصديق لا الثبوت دفعا لمناقضة اصولهم قلت اما المعتزلة من المتكلمين فلا شك انهم
قائلون بعلية بعض الاشياء للبعض واما الاشاعرة فانهم على ان لا علية ولا معلولية بين الموجودات كما سياتي في المقصد

الحادث في

مع التقدير الاول دال الثاني صح

73

العاشر في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال لا على نفيها مطلقا كيف ومثبتوا الاحوال منهم يجوزون تعليل
بصفة موجودة واما نفوها فهم ايضا لا ينفون لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لو كان امكان الممكن عندهم ناشيا من غير ماهيته
ومعلولا لها في فاما بالارادة فيلزم صدوره على منع المسبوقية بعدم الاتصاف ويلزم الانقلاب على انه يلزم جواز ان لا يكون
الاربعة زوجا بان لا يتعلق الارادة بزوجيتها فان عدم التعلق ممكن بلا شبهة ولا يخفى بطلانه واما بطريق الايجاب فهو مخالف
لقواعدهم قطعا اذ لم يقل احد منهم بالايجاب في غير الصفات **قوله** الا حال كونها موجودة اراد المعية بالزمان فلا ينافي
حكمه فيما سبق بتاخر الحدوث عن الوجود لان المراد هناك التاخر الذاتي **قوله** قلت الممكن لا يخرج عن القسمة فان قلت ههنا
قسم آخر وهو ما يقتضي الوجود والعدم لذاته فلم لم يتعرضوا له في التقسيم قلت هذا التقسيم يتوهم في بادي الراي وليس بجائز
القسمة عند العقلاء اصلا بخلاف الممتنع فانه جائز القسمة بل واجبها وان كان ممتنع الوجود في نفسه فما يقال من ان هذا القسم
داخل في الممتنع لا يقبل اصلا كذا نقل من الشارح **قوله** جاز بقاؤه ما الا فان عورض بانه لو كان العدم اولى لما وجد بحجاب بان
الوجود لعلة خارجة لا ينافي اولوية العدم لذات الممكن واما العدم الطاري فليس لعلة خارجة بل هو لذاته فيناسب اولوية
اولوية العدم للذات في الجملة وان كان مردودا بما ذكره الشارح **قوله** كان الوجود اولى بالممكن فيه منع ذكره الشارح في حاشية
التجريد وسيشير اليه ههنا ايضا لان العلة التامة للعدم متحققة وما وجد تمام علته اولى مما وجد بعض علته وان كان هو الفاعل
المؤثر **قوله** لان الطرف الآخر ان امتنع حاصله انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانقلاب او خلاف المفروض **قوله** فلا يكون
تلك الاولوية لذاته فان قلت يجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته ولا يتوقف تلك الاولوية على عدم
سبب الطرف الآخر وان توقف وقوع الطرف الاولى عليه اذ لا منافاة بينهما وبالجملة كان وجوب احد طرفي الممكن لعلة لا
ينافي نشاؤها بالنظر الى ذاته كذلك لا ينافي اولوية الطرف الآخر بالنظر اليها قلت مرادهم بهذه الاولوية المنفية هي
التي تنتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ المقصود من هذا النفي دفع توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير
احتياج الى غيره واما ان الممكن لا يستحق في ذاته حصولا ولا اولوية احد طرفيه فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق
وبدونه يحتاج في طرفيه الى غيره وبذلك يتم الاستدلال على وجود الصانع لكن الاثبات على هذا لم يرد عليها ورد عليه
النفي كما لا يخفى **قوله** تلك الشبه العدم عدم فان قلت سبب العدم قد يكون وجودا فان عدم المانع جزء من علة الوجود
فعدم هذا العدم اعني وجود المانع علة العدم مطلقا في اذ الكان ذات الممكن امتنع الوجود مع عدم المانع فقط كان مانعا
عليه الوجود الذات والعدم ولزم المحذور فالاولى ان يجاب بان عدم كفاية العدم في الوجود قد علم بالبديهة السابقة
المشتركة بين الصبيان والمجانين والحيوانات قلت ليس مراده ان سبب العدم منحصر في العدم بل ان العدم من اسباب
العدم قطعا فالوجود انما يتحقق بانتفاء اسباب العدم التي من جملتها عدم جزء من العلة التامة للوجود وعدم العدم
وجود فيحصل المطلوب وهو استناد الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود ذلك المؤثر
لذاته لما سبق بعينه ولا التسلسل فينتهي الانتهاء الى الواجب تعالى والشبهة انما ترد اذا ثبت في مادة انحصار علة العدم في
المانع على ان المص سيذكر ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي البتة ولعل ان الكلام محل تامل يرشدك اليه تجويز الباطنة

في العلة التامة فليتأمل قوله وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة هذا مبني على انهم لم يعدوا الوجوب السابق جزءا من
العلة التامة بل عدوه اثرا لها فكذا الاولوية والا فالاولوية جزء من العلة التامة قوله وهو وجوبه السابق على وجوده
فان قلت كيف يتصور السبق مع ان الوجوب صفة للوجود وقلت هو صفة للذات بالنسبة الى الوجود فيكون كالامكان في انه متأخر
عن مفهوم الوجود لا عن حقيقته ثم ان سبق الوجوب على الوجود ذاتي وسبق العدم عليه زماني فالظاهر ان الممكن قبل وجوده معدوم
فهو ممتنع فكيف يكون واجبا بالغير مع تنافي الوجوب والامتناع الغيريين لان الوجوب صفة ثبوتية فكيف يجوز اتصاف الممكن
به حال عدمه فان قلت اذا لزم سبق الوجوب لم يتصور كون العلة التامة بسيطة في شيء من المواد لان الوجوبات بل معتبر
مع الفاعل به وقد جوزه الشارح فيما سيأتي قلت سنذكر جوابه هناك ان شاء الله تعالى قوله ان كان خلوها عنه لحدوثه فيه ادنى
مسامحة اذ لا يكون الخلو بالحدوث بل بالعدم والاوضح ان يقال ان كان خلوها عنه قبل حدوثه لها قوله لو لم يكن لازما
بل حادثا فان قلت عدم اللزوم قد يكون بالزوال والدليل على تقدير تمامه لم يدل على امتناعه قلت انما لم يتعرض له المصنف لظهوره
بالمقايسة للاشتراك في الدليل واما ما قيل اذا لم يكن حادثا يكون قديما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيقتضي عدم اللزوم بان
يكون حادثا ففيه ان تلك المقدمة على تقدير تمامها انما هي في الموجودات الا يرى ان الاعدام الازلية قد تزول والامكان ليس
منها وههنا بحث وهو ان كلامه يدل على ان الامكان على تقدير لزومه للماهية ليس له امكان آخر وانت خبير بان الامكان اذا كان
صفة للماهية وكونها زائدا عليها يحتاج الى الموصوف ويكون له امكان آخر وينتقض الدليل وقد سبق هنا التفصيل في بحث الوجود فليتذكر
قوله اما ان يكون لازما او ايضا اذا كان ثبوت الامكان لها لازما يقتضيه لا لذاته كان ممكنا بالغير لا ممكنا بالذات هذا والاولى
ان يقول ان حدوث الامكان يكون ممكنا اذ لا وجه للاستناد الى الذات فيجب ولا للامتناع لحدوثه وحصوله فيجب واما كونه لازما فلا
مدخل له في الامكان قوله فينتفي الامكانات فيه انه لم لا يجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل برمته ولا يلزم
المدعى الكلي وهو ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة اللهم الا ان يثبت ان حدوث الامكان يستلزم ان يكون كل الامكانات كذلك وفي
ذلك قوله فيلزم نفي الصانع في اللزوم منع ظاهر قد سبق امثاله وهو ان الامكان امر اعتباري فلا يلزم من تحققه بلا امر تحقق الامور
الموجودة في الخارج ولظهوره انه لا توقف بالنظر الى الاتصاف قوله ان توقف على حادث آخر تسلسل والا فاختصاصه ان قلت
فليكن حدوثه لها لتأثير المختار وارادته كما هو الشأن في الحوادث عندنا قلت تأثير القادر فرع الامكان ان قلت فليكن
الامكان بدون وجود الامكان قلت امكان الامكان يستلزم نفي الامكان وبهذا التقرير يظهر ان لا وجه لنقض الحوادث اليومية
على اصلنا اذ لا مانع من استنادها الى القادر واما على اصل الفلاسفة فمنقوض بها ومحلول بجواز الاستناد في مرتبة من المراتب
الى موجب مؤثر بحسب الاستعداد والشرائط لا الى نهاية فان هذا التسلسل ليس بممتنع عندهم ولقائل ان يقول على اصل المتكلمين
يجوز ان يكون حدوث الامكان للماهية متوقفا على حادث آخر ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار وامكانه الى
ذاته فلا تسلسل ولا يثبت الايجاب الكلي الذي هو المدعى هذا واما الجواب عن النقض بجواز التوقف على امر اعتباري ينقطع
بانقطاع الاعتبار فلا يتم على القول بامتناع التسلسل في الاعتبارات النفس الامرية لان الاتصاف في نفس الامر لا يتوقف الا
على اعتباري نفس امري قوله وربما يستشكل عليه لا يقال يمكن ايراد التشكيك بالممكن القديم كالعالم عند الفلاسفة والعقل

الطبيعية عندنا بناء على امتناع عدم القديم ولو امكن لما امتنع لانا نقول امتناع العدم بالنظر الى العلة لا ينافي الامكان الذاتي قوله
بل نقول وجود الحادث وجه الترجيح بانه على مذهب الحكيم ايضا بخلاف الاول لانهم يقولون بقدم العالم قوله ومن المعلوم
ان الاول لا يستلزم الثاني قيل هذا مبني على مذهب الحكيم من كون الشيء قابلا للوجود في زمان دون زمان حيث تفاوت الاستعداد
وانكار العموم قدرة الله تعالى لجميع الازمان كما ذهب اليه المتكلمون ولظهور ما ذكره الشارح قوله ولنا فيه بحث والمنع مكانه له
قال الاستاذ المحقق في الذخر مقدمة مسلمة لا قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز المنع ولم يذكره لم يلزم منه هذا
فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر له هذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قبول
الوجود واستمرار امكان الوجود في الحال واحد واستمرار الامكان لم ينازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان
يكون الوجود في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا وهو لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة
وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا اصلا والبعد منه ما ضمه اليه من قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا فانه لو سلم ان ازلية
الامكان تستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل فمن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف
بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص
فقوله وجواز اتصافه به الى الذي فرع عليه ما زعمه من استلزام ازلية الامكان للامكان الازلية مما لا طائل تحته انتهى كلامه
ثم ان ما ذكره الشارح المحقق منقوض اجمالا بالزمان والحركة لان ممكن الوجود منهما عند المحققين هو الآن السيال والحركة
بمعنى التوسط وهما امران غير قارين لا جزء لهما فامكانهما ازلي وازليتهما ممكنة بل واقعة عند الفلاسفة واما الحركة بمعنى
القطع والزمان الغير القار فلا امكان لهما اصلا ولا لمقولة الفعل والانفعال فان الشارح قرر الاستدلال على انتفائهما
لم يجب عنه فلعلها عنده غير موجودتين كما هو مذهب متأخري المحققين بل بالحروف الآنية التي هي حدود للاصوات عند انقطاعها
كوجود الآن للزمان والنقطة للخط اذ قد صرحوا وصرح الشارح ايضا بانها ليس لها وجود الا في آن حدوثها فلا يقال
ازلية الامكان دون امكان الازلية والقول بان ازليتها ممكنة نظرا الى ذاتها وماهيتها والامتناع بالنظر الى الغير اعني
الوجود في الزمان الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها فاذا اقتضى ماهيتها النقض
بعد الوجود لم يكن لها الذات باستمرار قطعا كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا ان يجوز ان يكون عدم تصور الاستمرار لامر آخر خارج
عن ماهيتها على ان لك ان تجعل صورة النقض سندا للمنع ويمكن ان تخلص من النقض بمنع امكان شيء غير قار وتوضيحه
ان الشارح في الآن بصدد دفع ما ذكره القوم من قولهم ازلية الامكان غير مستلزمة لامكان الازلية جوابا عن التشكيك على قولهم
الامكان لازم لماهية الممكن فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك فلم يتحقق بعد ازلية امكان كل ممكن والاشبه ان دروس
النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان الامر الغير القار فللمناظر ان يقول كما انه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود
في اجزاء الزمان معا ليس له ايضا امكان مستمر فيها قوله ثم ربما استشعرت الى جواب من التشكيك ابتداء قوله قلت
الامكان الذاتي ايد الامكان بالذاتي احترازا عن الامكان الاستعدادي لا عن الامكان بالغير قوله امكان ذاتي اذ ليس
لنا ممكن بالغير بمعنى اذا اعتبر ذات الحادث بقيد خارجي لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتي اي امكان منسوب الى الذات بكونه صفة

اما لانه لو تحقق لا يكون من الذات من حيث هو لان الامكان الناشي من الذات ازلي وفي الكلام في امكان غير ثابت ازلا
كما دل عليه السياق بل من الغير والحال انه ليس لنا ممكن بالغير والحاصل ان الكلام في الامكان المتجدد وعدم كونه ناشيا من
نفس ذات الحادث ظاهر اشار اليه قبيل هذا الكلام ولذا لم يتعرض له ههنا وبهذا تبين وجه التعليل فان قلت المقيد بهذا
الاعتبار اما ممكن او ممتنع او واجب والكل باطل قلت ليس واحدا منها ولا امتناع فيه اذ الممتنع خلو الذات لا خلو المقيد
من حيث التقييد بقي فيه بحث وهو ان الغير اعني قيد الحدوث ههنا معتبر في جانب المنسوب اليه فلا شك ان النسبة الى المطلق غير النسبة
الى المقيد فلا يمتنع تعدد الامكان ههنا لتعدد ما يعرض له كيفية الامكان فلا يقوم دليل على ان ليس لنا ممكن بالغير على بطلان هذا
فتدبر وقد يقال اقول اذ ليس تعليل لتقييد ما نفاه من الامكان بالذاتي في مقام نفي الامكان مطلق وفيه بعد ورود البحث السابق
نفسه ظاهر لان السياق يقتضي تعليل ما ذكره صريحا وهو عدم تعدد الامكان الذاتي فابقاؤه بلا علة مما لا وجه له **قوله**
اما الامكان بالغير فلا يجوز وجه للحكم بالذات وقد يستدل على ذلك بوجه آخر وهو انه لو جاز لارتفع الامكان بارتفاع
ذلك الغير فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب ورد بجواز كون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي
الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قال الشارح في حواشي التجريد على التسليم وفيه بحث لان اللازم ارتفاع الامكان
الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته قيل وليس بشيء لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى الذات واحد لا يتصور
فيه تعدد اصلا واقول مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد اعني الامكان المقيد بكونه حاصلا من الغير
وهذا الارتفاع يتحقق بارتفاع القيد وهو الحصول من الغير ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد اعني نفس الامكان حتى يلزم الانقلاب
لان له علة اخرى على الفرض وهذا الكلام لا يقتضي تعدد الامكان كما لا يخفى **قوله** اي هي راجحة اليهما وجه التفسير ان
كون الايجاد امرين محال لا وجه له ظاهرا **قوله** اتفاق من المتكلمين وغيرهم قال الاستاد المحقق في الذخر الفلاسفة يجعلون
القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك قديم عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية نحن نحكم بان التقديم للحركات الجزئية
وهي حادثة واما القديم فهو المطلق وليس باختياري لانا نقول حركة كل فلك عندهم حركة واحدة متشخصة من الازل
الى الابد ليس له جزئيات ولا اجزاء بل هو امر واحد متشخص غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط والمستند
الى نفس الفلك بالاختيار مع قدمه عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهو امر وهمي كما سيجي وليس كلامنا فيه **قوله** اي و
وامتناع الاستناد ليس مراده فيصح عطف الجملة على المفرد السابق اعني جواز الاستناد بتاويل الفعل بالمصدر اما بناء
على نصب يمتنع بحذف ان او على رفعه بحذف ان والعدول بعده اليه لفقد العامل الصوري كما في قوله ولولا تحسبون
الحلم عجزا الا عدم المسئول اصنافا اي ولولا ان تحسبوا او على تنزيل الفعل منزلة المصدر بارادة جزء مدلوله مجازا كما في قوله
فقالوا ما تشاء فقلت الهو اي اللهو وكذلك يجوز عطف الجملة على المفرد فيما له محل من الاعراب كما صرح في حواشي
المطول بل مقصوده توضيح المعنى **قوله** وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم ظهر بهذا ان القصد هنا غير الارادة
ومتقدم عليها كما سيجي ان الارادة هنا لا تتعلق الا بالمقدور مقارن للارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد يتقدم على
وجود المقدور **قوله** فحكموا بان العالم قديم لشبهة لاحت لهم لا بمجرد ذلك التجويز كما لا يخفى **قوله** ورد عليه

بانه يدل الا هذا الرد ظواجه نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات ذكر في اوائل النمط الخامس منه ويمكن ان يقال هذا لا
يرد على المص قطعا لانه انما حكم بعود النزاع في جواز استناد القديم الى الفاعل الذي هو الله تع الى كونه موجبا او مختارا لا في قدم
العالم وحدوثه كما توهمه الشارح ثم بتوهم ورود على الرازي ان وجه غلطه ان نزاعهم في قدم العالم وحدوثه عائد الى ذلك
ويمكن دفعه عنه ايضا بان نقول بعض ادلة الاختيار لا يتوقف على حدوث العالم ولا ينوص فيه لذلك كادلة النقلية التي فصلها
الآمدي في ابكار الافكار فاذا اثبت الاختيار بتلك الادلة امكن ان يتفرع عليه حدوث العالم كما يمكن العكس ايضا اذا
اثبت حدوثه بدليل لا يتوقف على كونه تع مختارا واذا احمل كلام الامام على هذا كان كلاما لا غبار عليه اللهم الا ان يقال
الادلة النقلية لا تفيد الا افادة الظن كما صرح به الآمدي فلا يصح انبناء المطلوب الذي هو اثبات الاختيار على ذلك ثم تفريع
حدوث العالم عليه وليس لهم دليل عقلي على ذلك المطلوب لا يتوقف على حدوث العالم وانت خبير بان كلام الشارح في آخر
المرصد الرابع في الصفات الوجودية من الالهيات يشير بانهم يثبتون الاختيار زائدا بان ايجاب بعض الصفات نقصان فليتامل
قوله فانهم استدلوا اولا الخ حيث قالوا العالم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
قوله واعلم ان التقابل الخ ظاهره اعتراض على قول المص وللمتكلمين ان يسلموا بانه غير مطابق للواقع فقوله فان قلت جواب عن
هذا الاعتراض بانه مطابق له لكن يلزم من هذا السياق ان يندفع اعتراض الشارح عن المص لاندفاع جوابه كما لا يخفى
فالاولى ان يجعل اعتراضا في اصل الكلام من المتكلمين اعني تجويزهم استناد القديم الى الموجب فقوله فان قلت اعتراض آخر
عليهم متفرع على وجه الاعتراض الاول حاصله انهم خالفوا اصلهم في هذا القول ايضا فان قلت قولهم علة الاحتياج الحدوث
مخصوص بغير الصفات قلت ادلة نفي علية الامكان تنفي العموم فما وجه التخصيص **قوله** ان القديم لا يستند الى علة قيل وكذا
الازلي ولهذا قالوا الاعدام الازلية لا تستند الى العلة لاستمرارها **قوله** اذ لا حاجة الى مؤثر فان قلت فيه مصادرة
ظاهرة لان الاحتياج الى الفاعل هو المجعولية كما صرح به في مبحث الماهية وهي عين الاستناد الى المؤثر قلت قد سبق في خاتمة
ابحاث الممكن ان الحاجة متقدمة على الايجاد المتقدم على الوجود والاستناد الى العلة هو وجوب بينهما فلا مصادرة نعم هذا
ما لا ظهر في التعليل ان يحمل على حذف المضاف اي لا علة حاجة له لان علة الحاجة عندهم هو الحدوث الزماني اما مستقلا او
على وجه الشطرية او الشرطية **قوله** ولا مجال لتاويل النقل فيها لانها ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب والنزل ان يقال
لو كان العلة هي الامكان فرضا وتسليما لا يمكن استناد القديم الى العلة **قوله** بان القديم ما لا اول لوجوده المتصف
بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره قد يوصف به العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم
وللمسبوق حادث كذا في شرح المقاصد لكن المبحث ههنا هو القديم بمعنى ما لا اول لوجوده فلم يتجه الاشكال المذكور بقي
فيه بحث وهو ان الحال كما لا يوصف بالقدم لا يوصف بالحدوث فكيف جوزوا استنادها الى الغير مع انه لا علة حاجة فيه
ويمكن ان يقال علة احتياج الموجودات هي الحدوث لا علة الاحتياج مطلقا **قوله** لا ان يقع تغير في يوصف الحال
بالقدم لكن لا يرد الاشكال ح ايضا بما اشرنا اليه الآن من ان الحدوث عندهم علة الاحتياج الى المؤثر الموجد لا علة
الاحتياج مطلقا **قوله** ولا تعليل القديم بغيره فيه بحث لان الكلام في الاحتياج الى العلة لا الى الغير والقول بانه لا يتصور

التأثير الا بين المتغايرين بالمعنى المراد من الغير ههنا لا يسع ومن ههنا قال الشارح وانت تعلم ان **قوله** يمنع عدم استناد القديم
الى المختار نيا في المباحث المشرقية في الفصل التاسع والاربعين لتصريحه بجواز استناد القديم الى المختار وقد نقل مثله عن بطليوس
قوله بجوازه الآمدي فانه في شرح المقاصد وما نقل في المواقف عن الآمدي لا يوجد في كتاب ابكار الافكار الا ما قال على سبيل
الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تع ويكونان معا في الوجود ولا تقدم الا بالذات
كما في حركة اليد والخاتم وهو لا ينافي باشتماله على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم وافتتح في الجواب
على منع السند قائلا لا نم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج وفيه بحث اذ لا وجه لحمل ما ذكره الآمدي
اعتراضا الا اذا كان المراد تجويز استناد العالم على تقدير ازليته الى القادر المختار فانه لا نزاع في جواز الاستناد على ذلك
التقدير الى الموجب فحمل الاعتراض على ابطال قاعدة الاختيار نيا في سياق الكلام على انها مبنى عليها فلا وجه للاقتصار
في الجواب على منع السند ولطرح ما ذكره المص وفي الاقتصار المذكور اشارة الى دفع الاعتراض ومن ههنا قال المص جوزه
الآمدي واما التمثيل بحركة اليد والخاتم فغير مجد ان تقدم العلة بالذات لا ينافي الايجاب **قوله** وقال سبق الايجاد فقد قال
هذه العبارة غير وافية بالمقصود لانها تدل على معية الايجاد والقصد الى وجود المقصود زمانا وهذا مما لا نزاع فيه والكلام
في جواز معية قصد الايجاد للوجود والتوقف ظاهر فلا بد ان يؤول بما ذكرناه وان كان فهمه بعيدا من هذه العبارة **قوله** من الحكماء
متفقون على انه فاعل مختار قال الاستاد المحقق في الذخر هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار
ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوع مقدم الشرطية الاولى دوام وقوع الثانية دوام امكانها
صحة وقوع نقيضها فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تع موجبا بالذات للعالم لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامها
مع امتناع نقيضها فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ **قوله** وقد يقال دفع لما قد قيل **قوله** اذا
كان كافيا في وجود المقصود كان معه كما في قصد البارى تع فان قصده المتعلق بالايجاد الذي هو علة مستلزمة للوجود
كاف في ذلك الايجاد ومستلزم له فكان القصد مع وجود المقصود ولا يتوهم من هذا ان قصده تع قديم فاذا كان مع وجود
المقصود لزم قدم كل ما يتعلق قصده ولم يقل به احد فان قصده وان كان قديما لكن تعلق قصده قد يكون حادثا وان
اريد بالقصد تعلق الارادة فلم يجوز هذا القائل كون المقصود قديما فلا ارتياب في جواز حدوثه ايضا لجواز ان لا يتعلق
الارادة في الازل بوجود الاثر وقته ولا يجب وجود المقصود الا على هذا الوجه الذي تعلق به الارادة على ذلك الوجه
فتدبر **قوله** والعالمية المحتاجة في بقائها الى العلم نقل عنه ان الاولى ابدالها من المعلول لانهم قالوا انها معللة بالعلم
وانما قال الاولى لانه يمكن حمل المعلول السابق على الموجود **قوله** واذ قد يراد الظاهر انه معطوف بحسب المعنى على قوله
كالمعلول فكانه قيل اذ المعلول الحادث الباقي محتاج الى علة واذ قد يراد الخ **قوله** هو نفس وجوده في الزمان الثاني
قيل يتم المقصود بان يقال يراد ببقاء الشيء على وجوده وعلى عدمه فيتحقق تاثير المؤثر في الباقي ولا دخل لبيان
كون البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني ولك ان تقول قوله هو نفس وجوده للتقريب لان الكلام في جواز استناد وجود
القديم الى العلة الموجبة لكن لا يخفى انه لا يدفع الاستدراك في جانب العدم الا ان يحمل على الاستطراد **قوله** فلا بد ان يكون

76

موصوفا فيه منع لجواز ان يكون المراد اعتباريا على تقدير الزيادة والامور الاعتبارية قد يكون مرادا لكون زيد عندي محبوبه
قوله فرونة ان شرط الشيء لا ينافيه لا لان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط ومنافي الشيء لا يجامعه حتى يرد ان الاستعداد
شرط لا يجامع الكمال والنقل فان الشرط ههنا اعم من المعد يدل عليه ما نقل عن الشارح حيث قال في قوله فرونة ان شرط
الشيء لا ينافيه وان جاز انتفاؤه بما ينافي المشروط كما في الخطوات المعدة للحصول في المكان المقصود مع انها موصوفة بتنافي
المشروط بل لان خروج العقل الخ هذا تنبيه لك كما ينبئ عنه لفظ الفرونة وبه يندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون العدم السابق
معدا لا شرطا حتى يلزم وجوب الاجتماع **قوله** واذا لم يكن العدم السابق شرطا لها جاز انتفى قيل عدم الجواز بالنسبة الى شرطية
العدم لا يلزم من عدم تحققه عدم تحقق عدم الجواز بالنسبة الى امر آخر فان الشيء الى اشتي يجوز امر بالنسبة الى البعض ولا
يجوز بالنسبة الى البعض الآخر وفيه تامل **قوله** والمحوج الى العلة هو الامكان قيل يجوز ان لا يكون علة تامة للاحتياج
بل يكون قابلية المحل شرطا **قوله** فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا قيل ان الاربعة لا تكون الا حادثة وفرض ثبوتها ازلا
فرض محال لا يجدي نفعا وذلك لان ازلية العدد انما هي بازلية المعدودات والمعدودات الازلية ليست بواجبات الوجود كالحكمة
تعدد الواجب ولا ممكنات لان استناد القديم الممكن الى العلة اول المسئلة وفيه بعد اغماضنا عن تعدد الصفات الازلية انها اربع او ثمان
مضافة الى اربع موجودات كعدم زيد وبكر وعمرو وبشر ازلية وان لم تكن قديمة والتمايز ثابت باعتبار الاضافة وذلك
يكفي في ازلية الاربعة **قوله** هكذا اجاب الامام الرازي قال في السؤال السابق والمعارضة والجواب كلها ذكرها الامام
الرازي **قوله** وهو ان التأثير في الباقي وان كان قديما الخ قال الاستاد المحقق هذا الجواب لا يشفي عليلا لان ذلك المؤثر
اما ان يعطيه اصل الوجود اي يجعله متصفا به كما كان حالة دوامه اولا فان كان الاول فيتبين انه في اية حالة يعطى القديم اصل
الوجود واعطاؤه ابدا يقتضي حالة لم يتحقق الوجود فيها والا كان تحصيلا للحاصل ولا يتصور للقديم هذه الحالة وان
كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة وايا ما كان يلزم ان يعطيه اصل الوجود ومحصله
كيف فانه قول بان الممكن القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر فمن اين يلزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم رد
على الامام بانه قال بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان وبالصفات القديمة له تع ولا شك ان الصفات ليست واجبة
لذواتها فتكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوداتها منه فيلزم تأثير المؤثر في القديم لكن هذا الالزام لا يفيد
الحكماء لانه بصدد المنازعة معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم وهي قدم العالم على التفصيل المذكور في كتبهم بالبراهين
فلا سبيل لهم الا ايرادها واتمامها بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام الاقناعي والالزامي ويمكن ان
يجاب باختيار الشق الاول وانه يعطى اصل الوجود في هذا الاعطاء وافتقار هذا الاعطاء حالة لم يتحقق الوجود قبلها ممنوع
فتامل **قوله** على تقدير كونه تع مختارا واما على تقدير كونه موجبا فلا بد ان ينتهي الى الشرطية بين الاشياء والا لزم قدم الحوادث
لاستنادها الى الموجب بلا شرط حادث واما المصير الى العلية بينها فكانه بناء على ان الموجب البسيط لا يصدر عنه الا الواحد
فيه ما فيه **قوله** لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فان قلت كون الكلام على تقدير مؤثرية الموجب لا يقتضي نفي ذكر
ذلك لان خلاصة كلام المعترض على دليل الامام ان اثرى احتياج بعض الاشياء الى البعض في البقاء بالفعل كاحتياج حركة الخاتم

لا حركة اليد ونحوه فجاز على تقدير كون الواجب تعالى موجبا ان يحتاج المعلول القديم اليه في البقاء وحاصل جواب الامام انا لا
لا نقول بالعلية والشرطية بين الاشياء انما نقول الامر جرت بتحقق الاحتياج في البقاء بالنقل بينهما وجواز مثله على تقدير
الايجاب ولا يخفى ان هذا الكلام منتظم وان ليس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب قلت حاصل ما في كلام الامام على التنزل و
تسليم كون الواجب تعالى موجبا بالذات فان مقصوده ابطال قول الفلاسفة بقدم العالم مع كونه تعالى موجبا في كون الكلام
سوق الكلام على تسليم الايجاب وما يتفرع عليه من تسليم العلية والشرطية بين الاشياء واما نفي نفسه الايجاب وما يتفرع عليه
فمبحث آخر ليس لكلامه الآن فيه فعلى هذا صح القول بان في الجواب عدم الالتفات الى ما فرض اولا على الايجاب. وبهذا
يندفع ما يقال من انا لا نسلم ان الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فان دليل الامام على تقدير صحته يمنع استناد القديم الى المؤثر
مطلقا والمص بصدد تمشية ذلك الدليل ووصف المؤثر بالموجب في عنوان الكلام اشارة الى قول الحكيم لا لان المدعي مقصور
على عدم الاستناد الى الموجب **قوله** واراد تناهي مؤثرنا ولو سلم تأثيره فهو في البداية الذي له اول ونتصور فيه تأثير كما يجيء
في الجواب عن الثانية هذا وانما لم يحمل الارادة في السوال على ارادة الواجب تع مع ان هذا الجواب لا يتيجه لان السوال المذكور
من طرف الفلاسفة وهم لا يقولون بارادته تع وقد كشفنا ان الكلام الالزامي لا يفيدهم **قوله** ولقائل ان يقول كونه مسبوقا
بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا الشرطية ذلك ايضا وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان
وجود الحادث من فعل مختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والسر فيه ان العدم شرط تعلق الاختيار وقوله مع
ايا في العباد وفي الموجب انما الايجاب لتمام فاعليته لا الاختيار وفيه بحث ظاهر والتحقيق في الجواب ان العدم السابق لا ينافي وجود
الاثر ولا فاعلية الفاعل وانما ينافيها العدم المقارن ومنافاة المقارن لا يمنع اشتراط السابق وان اريد ان العدم من حيث
هو عدم ينافي منشاه وهو ظ **قوله** فقد يتصور في التأثير ابتداء ان اراد بالتأثير الابتدائي التأثير في اصل الوجود
فقد عرفت انه ممكن في القديم وان ذلك التأثير في حال الوجود بهذا الايجاد وان اراد به التأثير في اول زمان الوجود
كما هو الظاهر فقد لا نسلم جدوى هذا الفرق لان المانع من التأثير وهو لزوم تحصيل الحاصل لما كان مرتفعا بتحصيل وصف
البقاء في الزمان اللاحق الذي لم يكن حاصلا في الزمان السابق سواء كان السابق قديما او حادثا لم يكن يتحقق اول تحقق
الوجود وانتفائه دخل في الاستناد الى الفاعل **قوله** وعن الثالث ان بداهة العقل لا يشكل هذا الحكم بالصفات مع انه
لا يخلو عن دعوى الضرورة في محل الخلاف **قوله** وههنا بحث ناظر الى قوله لا يجب ان يكون الحدوث شرطا **قوله** لما سبق
من ان المراد ان الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط **قوله** فقد عرفت ما فيه من انه لا تعلق له بهذا المقام اذ
المقصود بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق **قوله** لكنه فاعل مختار قيل الجواب ليس بسديد لانه لما ادعى الامام
ان اثر الموجب لا يكون قديما واقام الدليل عليه ادعى المعارض ان اثر الموجب قديم لما ذكره فالقول بانه مختار رجوع
عن الايجاب الى الاختيار فهو خارج عن قانون التوجيه وانما لم يتوجه لان الشارح اكتفى بما سبق واجيب بان المعارضة انما
هي في ملخص الدعوى وهو ان اثر المؤثر لا يكون الا حادثا فلا يصح قولهم ان العالم قديم مستند الى موجب وملخص كلام المعارض
ان المؤثر موجود عندكم وان كان مختارا ونحن نلتزم قدم اثره فبأي وجه حصل التأثير في ذلك القديم عندكم فهو

تاخر

وجه تأثير الموجب عندنا فاجاب المص بانه اذا كان مختارا يجوز تأخر الفعل وان كان مستجمعا للشرايط كلها هذا
فقد عرفت ان الانسب بالسياق ان يكون السوال والمعارضة كلها على تسليم الايجاب على انه ينبغي ان يقال من جملة الشرايط
تعلق الارادة وهي يجب المعلول فان كان الشرايط كلها حاصلة امتنع التخلف والا يلزم الخلف وقد اجيب عنه بانه يجوز
ان يتعلق الارادة في الازل بوجود المقدور في وقت معين مما لا يزال فيكون الشرايط التي من جملتها التعلق كلها
حاصلة في الازل مع حدوث التعلق وفيه بحث اذ من جملة الشرايط حضور ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع
الشرايط متحققا في الازل كما هو المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الوقت الحادث فيتسلسل اللهم الا ان يقال حضور ذلك
الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا الى ما لا نهاية له فلا يلزم منه تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة
التي لا وجود لها في الخارج اصلا اذ ليس حدوث الوقت عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد تجدده وكونه مميزا في الخيال
قوله امر وهمي لا حقيقة له اذ معنى تأثير العدم في العدم عدم تأثير العلة في الوجود وفيه ان المص في بحث الامكان ليس
ما فيه فليتذكر **قوله** المادية لنفي الذاتية وزعموا ان مفهوم الذات تمام ماهية الذوات **قوله** وفيه نظر فيه في عبارة
الامام الرازي اشارة الى اندفاع هذا النظر الذي اورده الطوسي في نقد المحصل حيث قال ان المعتزلة وان بالغوا
في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول
امور قديمة ولا منع للقديم الا ذلك فان قوله لا منع للقديم الا ذلك اشارة الى دفع النظر اي لا منع للوجود الا انه قالوا
بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ عبرنا بالوجود الى الثبوت
قوله اي اوصاف فسر الصفات بالاوصاف لتوجيه القول بثلثة مع ان الظاهر ثلثا **قوله** والمستقل بالاشتغال لا يكون
الا ذاتا وهذا الانحصار معلوم لهم كما اشار اليه بقوله لانهم اثبتوا ذوات فلا يرد ما توهم من ان الكفر النزاع الكفر لا
لزومه وقد يقال ان بعض النصارى لا يقولون بالانتقال بل بالتعلق او الاشراق فالعمدة في تكفيرهم اطلاقهم اثبات
الآلهة ثلثة وانكارهم نبوة محمد عم **قوله** لاثباتهم آلهة ثلثة تكفيرهم ليس لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة
كيف وقد صرح في الالهيات بانه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية بل لانهم قالوا بتعدد المستحق
للعبادة بل سووا بين الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة كما اشار اليه التفتازاني في بحث حذف المسند من المطول الخ
ان قلت فالنصارى تشارك الوثنية في الاشراك بالله تع فما بال النصرانية صح نكاحها مع قوله تع ولا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن قلت هذه الآية منسوخة بقوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وله جواب آخر مذكور في
كتب الفقه **قوله** والاولى كما في المحصل الخ وايضا لو قال حيان عالمان بتقديم العالم لكان اولى **قوله** ما يكون مبدأ
للحيوة فلا يندرج فيها الصورة النوعية للنبات **قوله** وهي راجعة الى امرين اما اشارة الى توجيه قول المص احدهما
بتثنية الضمير على ما في اكثر النسخ مع ان الظاهر احدها لرجوعها الى الاربعة ولعله اشارة الى وجه اقتصاره على اثنين مع ان
عنوان المقصد بالابحاث ان كان العبارة احدها على ما في بعض النسخ ويؤيده قوله وثانيهما اي ثاني الابحاث **قوله**
احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم البحث اثبات المحمولات للموضوعات اعني الذوات فتعريف الحادث ليس من قبيل البحث

وقد

قيل

ايضا

٧٧

بل البحث الاول هو اثبات تحقق الحدوث الذاتي للممكنات واما التعريف فمن قبيل المبادي التصورية ويمكن ان يراد بالبحث
المعنى اللغوي قوله اذ المعلول القديم ان ثبت لاشبهة في ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما
يتوهم انه يكون غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك قوله الممكن لذاته غير مقتض للوجود قوله لذاته متعلق
بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره مقتض له قوله وما بالذات مقدم على ما بالغير قيل لان ما ثبت بلا واسطة
مقدم على ما ثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور ولا يذهب ما في السوق فانه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم
اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع قوله لكنه مشكل جدا فان العدم قبل لو قيل مراده عدم الاقتضاء
وجوده بدليل ما تقدم من قوله وهو غير مقتض لوجوده لم يرد الاشكال في ولا ايراد المتن قوله لكنه منظور فيه بحث
لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على الاستحقاق بحسب الذات لان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير كما سبق فثبت
بهذا التوجيه مدعى العام وليس له حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالواسطة واذا جعل الموصول في كلام
المص في الموضعين للعهد بان يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير الاقتضاء انطبق كلامه على ما ذكره الامام بلا اورود
تامل قوله ولم يثبت ذلك قال لان ارتفاع ما بالذات مستلزم لارتفاع الذات لا بسبب له وان كان ارتفاع الذات بسبب
لا ارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين قوله هذا اذا قام الانتقال عن ان انه لو لم يقل هذا لكان اولى
اكثر ما سبق على قاعدتهم لا غير قوله مختصا بالواجب نظرا الى الدليل وان اعم منه بحسب المفهوم قوله الى محلا ينبغي ان يعتبر
المحل بالقياس الى امكان الحادث لانه يستقيم في صورة كون الحادث نفسا قوله واما الهيولى ان كان الحادث صورة
فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية ومحله جسم لا هيولى كصور المواليد قلت ذلك الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة الى
تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس قوله وقد يغير المادة بالهيولى وهذا سياق الكلام يستدعي
هذا التغيير ليصح قوله فيما سيأتي وهو المادة ولا بدان يكون قديمة قوله لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها المراد
من الاشتمال الاستلزام لا التركيب ليلائم عوارض النفس لانه ثانية ثم المراد بالموضوع موضوع الامر الحادث كما هو مقتضى
السوق فلا يرد موضوع ادراكات المبادي العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات المبادي بالفعل و
فيه بحث اما اولا فلان كون كمالات المبادي حاصلة بالفعل فرع اقتضاء الحادث سبق المادة كما هو صوابه فاستلزام موضوع الحادث
حادثة انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادي وبالعكس فيدور واما ثانيا فلان النفس يحدث لها اللذات والالام
في النشاة الاخرى وليس فيها مادة ثابتة المادة فتامل قوله وهو ظاهر الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان على الذاتي
اذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب واما اذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق فلا وسيصرح به المص
قوله كما مر من ادلة وجوده فان قلت الذي مر ادلة وجوده هو الامكان الذاتي والامكان المستدل به ههنا هو
الاستعدادي كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما تدل على وجودية الامكان الذاتي تدل على وجودية الامكان الاستعدادي
بلا تفاوت الا ترى الى قول المص هناك بعد ذكر الادلة الثلثة لك ان تورد في كل حادث اثبات كونه وجوديا
لكن لا يخفى عليك ضعف تلك الادلة فبناء دعواهم عليها بناء على غير اساس قوله ولا امر مستقلا به اشارة الى الجسم

كان ح

الانفصال

78

الانفصال الى المعنيين المذكورين قوله لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه فيه بحث لان صفة الشيء لا تقوم بغيره مباينا كان
او غيره واما وصف غير المباين بصفة اخرى ماخوذة بالقياس الى ذلك الشيء فمثله ممكن في المباين ايضا كما لا يخفى قوله كقدرة
القادر توجيه البيان الحاصل على ظاهره حذف المضاف اي كمحل قدرة القادر وما ذكره الشارح خلاصة المعنى قوله هو صحة
اقتدار القادر لا حاجة الى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر ان يبقى كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد
مع ان كون الفاعل المختار القادر محلا للصحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر ان محلها نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال محل الصحة
اقتداره على قياس ما قيل في حصول صورة الشيء في العقل وقد عرفت انه كلام مزيف عنده قوله بل صحتها متعلقة
بالامكان قد عرفت انه لا احتياج الى ام الصحة فان نفس القدرة تتعلق بالامكان ايضا فيقال هذا مقدور لانه ممكن
فان قلت اذا قيل صح من الحيوان ايجاد الحركة ولم يصح ايجاد المجردات فقيل لم ذا كان الامر كذلك يجاب بانه ممكن منه دون
ايجاد المجردات فعلم ان ههنا امرا اخر غير الامكان الذاتي وهو الذي علل به صحة الايجاد قلت اجيب بان الكلام في القادر
المطلق الذي يعلل به قدرته هو الامكان بلا شبهة وفيه ان هذا لا يلائم السوق لان الفلاسفة لا يقولون بالقادر
المطلق اللهم الا ان يفسر القدرة بمعنى يشمل قول الحكماء به وفيه ما فيه بقي فيه بحث وهو ان المراد بالامكان ههنا على تقرير المص
هو الاستعدادي ولا خفاء في ان الذي يعلل به القدرة هو الامكان الذاتي فالكلام ليس بتام ويمكن ان يقال ان الامكان
الاستعدادي ايضا يعلل به القدرة فيجاب من يسال لم اذا صح من القادر ايجاد الممكن بانه مستعد للوجود والمنع مكابرة
قوله وهو المادة فيه بحث لانا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان
الحادث شيئا لا يتعلق بالحوادث وانما يتعلق لحلول او التدبير والتصرف ولو كان يتعلق لحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث
جوهرا غير جسماني حالا في جوهر اخر كذلك ولم يتم دلالة على امتناع ذلك وايضا قد نبهت على ان الموضوع قد يكون
جوهرا غير جسماني كالمعلوم العقول فيبطل ما فرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات العقول لاستلزام حدوثها سبق
المادة قوله وفي المباحث المشرقية متعرفة كما سبق من تعميم المادة قوله يوجد عن تلك المادة كالاعراض المراد
بالمادة المحل لا الهيولى والا فالحركة الاينية والوضعية مثلا لا توجد من الهيولى بل من الجسم قوله والامور
الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا اي موجودا في الخارج كما هو المدعى ههنا واما استدعاؤها محلا موجودا في الجملة ولو
في الذهن فقاعدة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له تقتضيه ثم الظاهر ان نوع الامكان ثبوتي وهو قابلية
الوجود والعدم لا سلبي كما يشعر به تفسيرهم اياه بسلب الضرورة اذ لو كان سلبيا لكان قولنا الحادث ممكن موجبة سالبة
المحمول غير مقتض لوجود الموضوع فكان الممتنع حين عدمه في الذهن ممكن متصفا لا اتصاف بهذا السلب لامتناع ان
اقتضاء العدم امر ثبوتي يستدعي وجود الموضوع في الجملة وهو باطل قطعا ولكون السلب المذكور لازما لهذا المعنى
الوجودي يعتبر به فالحادث لا يتصف بالامكان الذاتي قبل وجوده في الخارج او في الذهن كما لا يتصف بالامتناع حتى
يلزم الانقلاب واما اذا وجد في الذهن فيتصف به ويقوم به امكانه فلا يلزم وجوده في الخارج يقوم به الامكان الذاتي
للحادث هذا ويمكن ان يعدل في اتصاف الممتنع قبل وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبيا بان عدم ثبوت الممتنع

الوعدم

حال ح

في المبادي العالية التي فيه في اتصافه بالامتناع امر محال جاز ان يستلزم محالا آخر اعني عدم اتصافه بغروة الطرفين وسلبه ايضا فتامل **قوله** ثم ظاهر عبارتهم اه خصوصا قولهم الامكان وجودي لما مر من ادلة موجوده وقد عرفت توجيهه
قوله احتياج الحادث آخر فيه بحث لم لا يجوز ان يكون الشرط الحادث امرا عدميا وان نوقش في اطلاق الحادث على العدمي نقول لم لا يجوز ان يكون شرط الحادث امرا عدميا متجددا وقد يسبق ان التجدد لا يستلزم الوجود لا يقال العدم الس[ابق] ازلي فلا يكون شرطا للحادث وشرطية العدم اللاحق يستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه فيعود المحذور لانا نقول فرق بين العدمي والعدم كما منع بحث التعين فان قلت ان تلك الامر العدمي يستدعي ايضا محلا والا فاوت النسبة كما سيأتي قلت لا نسلم اقتضاء المحل الموجود فان قلت سيجي ان الشرط متوقف ولا قرب في المعدوم المحض قلت سيجي ايضا ما في حديث القرب
قوله ولان ذلك المجموع الا قبل هذا انما يتم لو كان لمجموع الشروط وجود مغاير لوجودات الشروط وليس كذلك وسيذكر الشارح في بحث ابطال التسلسل ما يندفع به هذا الكلام **قوله** ولا بد له اي لذلك المجموع من محل يختص به قيل عليه لو ثبت انه لا بد لذلك المجموع من محل مختص بالحادث المفروض اولا على احد الانحاء المذكورة في المباحث المشرقية لتم مطلوبهم بلا احتياج الى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادي والجواب ان ثبوت محل للمجموع على احد الانحاء المذكورة انما يكون بسائر المقدمات المنضمة لكن الاستدلال بالامكان الاستعدادي الثابت بدونها ان له محلا واما ان ذلك المحل موجود اما كذا واما كذا فبسائر المقدمات **قوله** كنسبته الى غيره فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز ان تكون امورا قائمة بانفسها مناسبة للحادث بخصوصه واتها على مراتب متفاوتة **قوله** اي لذلك المحل استعدادات فان قلت لم لم يعتبر في جانب الفاعل امكان استعدادي بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس في الفاعلية او الشرائط لوجود المعلول ابتداء وان الامكان يعتبر بالوصف بالنسبة الى الفاعل **قوله** مبني على اصلهم الفاسد وايضا لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج لتحتاج الى محل موجود فيه لم لا يحصل بسببها للحادث قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون المنتسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط الوجود يترجح العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط آخر يكون ارجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان اريد بالقرب والبعد هذا المعنى فهو لا يستدعي محلا موجودا في الخارج بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج او وجوده في الذهن واما اذا لم يوجد فيه نحو الموصوف جاز الاتصاف وان اريد امر آخر فلا دليل على ثبوته **قوله** احدها ان هذه الاستعدادات فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود الزمان الذي هو المراد من مقالة الحكماء كما سيشير اليه في آخر المقصد اذ النزاع في سبق الشيء بامر موجود واما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون به **قوله** الا يرى انه اذا قيل فيه بحث لان ما ذكر لو سلم لدل على ان القبلية والبعدية عرضتان اوليان للزمان بمعنى عدم الواسطة في الاثبات والمطلوب عدم الواسطة في الثبوت وبالجملة المطلوب بالسؤال هناك هو العلم بانية العدم لا لميته والا فلا نسلم انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان بل يصح ان يقال لم تقدم هذا الجزء الذي يسمى بالعام الماضي على الذي يسمى

79

بهذه النسبة اذ ليس عند العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم الانية لكل احد لدلالة اللفظ على ذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق في انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان لا قبله اذا كان المطلوب معرفة انيته **قوله** التقدم لا لميته ولا يخفى انه لا يدل على مطلوبهم ولعل ما يقال من ان السبق الزماني لو كان عبارة عما ذكره من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامعها القبل البعد وقد صرحوا بانه سبق ذاتي مما لا يلتفت اليه اذ لا محذور في اجتماع جهتي التقدم في العلة المعدة او غيرها الا يرى ان العقل الاول متقدم على الثاني بالعلية وبالرتبة ايضا لقربه من المبدأ الاول **قوله** ولا نفس عدمه لان العدم فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم عدميا مأخوذا بوصف الاتصاف بالوجود قبلا قلت لان مطلق الاتصاف وكذا الاتصاف بطريق التأخر لا يكفي والاتصاف بطريق القبلية مشتمل على التقدم اذ تغير العبارة لا يجدي فينتقل الكلام اليه فتامل
قوله وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يوصف للعدم قيل عروضه للعدم ليس عروضا حقيقيا بل معناه مقارنة العدم بمعروضه الحقيقي اعني الزمان وعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدميته فالسند لا يستلزم المنع وسيأتي لهذا الكلام تتمة في مباحث الزمان ان شاء الله تعالى **قوله** فهو موجود في الجملة اي اما في الخارج او في الذهن فلا يرد ان الكلي الطبيعي له وحدة وليس بموجود **قوله** فانها لم تعرض لشيء واحد فان قلت لهذا الكلام محمل غير ما ذكره الشارح لا يحتاج فيه الى التطويلات المذكورة ولا يرد الاعتراض الآتي ابتداء وهو ان اللام لام الاجل والسببية لا صلة العروض اي لم تعرضها الا لكثير بل عروض الوحدة لاجل الكثرة قلت يأباه قول المص لا للكثير فان المفهوم منه على ذلك المحمل ان الكثرة لم تعرض لاجل الكثير والا لا معنى لهذا النفي ولا منع لان يقال عروض الكثرة لاجل الكثير اللهم الا ان يقال معناه يعرض الكثرة للكثير لا لاجل نفسه اي لذاته **قوله** المراد من عروض الوحدة للكثرة لا يخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة للعروض فارادة هذا المعنى على هذا التقدير انما يصح بحمل الكلام على المسامحة واعلم ان هذا الجواب اقرب من الجواب الثاني الذي اشار اليه بقوله ولنا ان نقول الخ ولذا قدمه وان كان الجواب الثاني اليق بعبارة المتن فعلى الاول يكون معنى قوله في الكثير ان الكثير من حيث هو كثير اي مع ملاحظة صفة الكثرة وقوله فانها لم تعرض لشيء واحد اي من جهة واحدة وقوله عرض الوحدة للكثرة اي الوحدة تعرض للكثير بملاحظة الكثرة لا للكثير الذي يلاحظ تفصيله فيكون اي ان الى حيثية الاجمال والتفصيل واما على الثاني فالامر ظ **قوله** لكل موجود معنى قيد بالمعين ليخرج الطبايع عند من يقول بوجودها **قوله** اعدامها واي والبحرين آخرين قيل يمكن حمل كلام المص على ان التفريق يكون اعداما بالكلية وايجادا والبحرين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء محل من الاول والاتفاق بباقي عرضا اعني الهيولى قد يبطل وحدتها الوضعية بسبب الصورة فعلى تقدير ان يكون الوحدة الشخصية نفس الوحدة الشخصية ينبغي ان ينعدم هو ايضا فيطابق كلامه مذهب الحكيم وليس شيء مما سبق اليه الشارح من ان الوحدة الشخصية للهيولى محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فلم يبطل الوحدة الشخصية للهيولى في البحر المشقوق على ان قوله والمجوز ثانيا عنه نوع اباه **قوله** وهذا الدليل يدل بعينه اي هذه الدلالة على زعم المص وان كان غير مرضي عند الشارح كما سيشير اليه قوله بناء على ان تجدد السواد وقوله انما جوزنا من جوز الا **قوله** موصوفة بالوحدة دون التشخص اي الامور الكلية

من حيث انها امور كلية موصوفة بها دونه فاندفع ما قيل ان الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية فلا محالة يتصف
وجه الاندفاع انها من حيث الوجود في الذهن وان كانت جزئية ومتشخصة لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية وبهذا الاعتبار
تتصف بالوحدة دون التشخص وقد يناقش في الدلالة المذكورة بانه لم لا يجوز ان يكون التشخص فيما وجدتنا للوحدة
ولا يلزم منه ان يكون كلما وجد احدهما وجد الآخر فانظر الوجود فانه عين ذات الباري مع انا نتصف بالوجود لا بذات
الباري ثم مفهوم هذا متغاير لمفهوم ذاك او نقول المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة ولا وجودية وجوابه ان المنع
هناك كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص امرا واحدا او تحقق احدهما بدون الاخرى في موضع يدل على هذا المنع اولا
يستقل وجود الشيء بدونه نعم قد يتحد امر مع آخر في الذات والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين
العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو ولهذا اصح الحمل بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفي في هذا
المقام ذلك المعنى على ان عين ذات الباري تعالى عند من يدعيه وجوده الخاص وليس لنا ذلك **قوله** وهي متغايرة للماهية
المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية في لا يرد قبول الماهية الحقيقية مثلا الكثرة وان اخذت مع الوحدة
الحقيقية ثم لا يدل على تغاير مطلق الوحدة **قوله** وانا لم نتعرض لتعريف الوحدة الى قوله بحث لان ما مر في الوجود ليس صريح
المقصد بل نقل عن البعض القول بالبديهة واولته ثم اجاب اللهم الا ان يقال تقديم القول بالبديهة يشعر بصحته وبطلان الاول
لا يستلزم بطلان المسئلة **قوله** وقس حال الكثرة على حال الوحدة فان الكثرة اجزء من كثرتي المقصود بالبديهة **قوله**
وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل فيه بحث مشهور وهو انه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة تنتزع كلا منها من جزئيات
كثيرة وكما ان الجزئيات المرتسمة في الخيال موصوفة بالكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة معروض للوحدة ايضا
فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم في النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال ولا ما يتفرع على هذا
التخصيص فان قلت الكثرة وان عرضت لما في النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة
قلت هذا جار في الكثرة المرتسمة في الخيال فلا بد ان يكون الوحدة اعرف عند الخيال ايضا **قوله** سواء اخذ كليين او جزئيين
اي سواء اخذ العارضان قيل يلزم منه جواز ارتسام الجزئي في النفس ان يستلزم جزئية العارض جزئية المعروض الا ان يلتزم
ان يختار ذلك في غير المادي بحسب الظاهر وان حقق في موضعه ان الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات
الغير المادية هو الوجوه والاعتبارات الكلية لا اعتبارتها الشخصية ويلزم ايضا جواز ارتسام الكلي في الآلات لثبوت
معروض الكلية فيها مع انه مخالف لما تقرر عندهم واجيب بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لا دخل لهما في هذا المطلب
انما المناط هو الحيثية المذكورة لا تجويز كون العارضين كليين وجزئيين في الواقع **قوله** فالثبته الحكماء ايضا فقد
ما يستقر به من ان تعريف الحكماء للكيف لا ينتقض بالوحدة لانها عدمية والظاهر ان المثبتين بعض الحكماء والنافين بعضهم وهم
الذي قالوا ان لكل عدد صورة نوعية ممتازة من الاعداد والالزم التسلسل المحال كما سنذكره في بحث العلة والمعلول **قوله**
ويقال من جانب النافي الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة ولما وحدة
موجودة ويلزم ان الخصوصية هي موجودة ايضا ولكل موجود وحدة فللوحدة وحدة اخرى **قوله** لتوقف انضمامها الى

الماهية على كونها واحدة فننتقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فانما
يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ملتزم فتأمل **قوله** ويمكن اجراء الدليلين فيها اي اجراء الدليل الاول بحيث اذ لكل موجود
لا يلزم الكثرة له بل يلزم الوحدة فلم لا يجوز ان يكون الكثرة على فرض الوجود واحدة لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام
التسلسل فيها ايضا بان يقال الكثرة لما وجدت زادت على الموجودات عدد آخر مثلا اذا كان زيد وعمرو وعرض لهما الكثرة فكثرتهما
ان وجدت يلزم كثرة اخرى طارية لها مع كثرتهما وهكذا فتبصر ويمكن الزام التسلسل الكثرة باعتبار الكثرة ووحدتها الزامها
باعتبار الكثرة وتشخصها او وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين فتأمل **قوله** فيتخصص الوحدة
فان قلت هذا الدليل يعم الكثرة ايضا اذ يقال لو كانت الكثرة عدمية لكان عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة
ليست الا مجموع الوحدات الوجودية واما عدمية فيكون الكثرة عدما للعدم فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل
الجاري في الوحدة لا عينه كيف فلا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة
قوله اي ليستا منسوبتين اشارة الى انه ليس المراد بالموضوع المنفي الموضوع بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للمتقابلين
اطلاقا لجواز عدم احد المتقابلين للمحل **قوله** لان من خارج قيل عليه يشكل بمثل الزوجية المتعينة في الاربعة لا الامر خارج مع
انها كيفية مختصة بالكميات متضادة للفردية ولا يخفى ان لفظ ربما واعتبار الظهور من نفس الآخر الذي هو الضد المعين لامن
المحل يدفعان الاشكال **قوله** لا يتقدم فيه هذا مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمتقوم يجامع
ما تقومه ولا يخفى فساده لان المنع من امتناع اجتماع المتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما متصفا في زمان واحد من جهة
واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا فيه مع
ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانها وفيه بحث لان البلقة تضاد سواد الكل وبياضه لا
مطلق السواد والبياض وليس سواد الكل ولا بياضه مقومان لها والتحقيق ان تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئية
اخرى تضاد البياض للسواد والسواد للبياض **قوله** ويقرب منه دلالته على نفي التضاد اي دلالة التقدم وجوبا المطلق
التقدم وجه الدلالة ان المتضادين وان لم يجب معيتهما لكن لا يجب تقدم احدهما **قوله** فان تعقل الملكة متقدم على تعقل
العدم فان قلت فيتعقل فيتبع الملكة تقدم ذهني فالكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير وجوديهما يكون
الوحدة خارجا للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج قلت اذا قلت بعد تسليم وجوديهما تقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان
لم يجبه بل يجوز لكنه لما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ظهوره في الاولين والكلام في عدم الظهور لا في عدم
الجريان **قوله** اي الوحدة فسر الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدات لا في المعدود الذي هو الواحدات
قوله ولا يذهب عليك فان قلت قوله او التقسيم الى ما يخالفه في الحقيقة يدل على ان المراد حقيقة ذلك الشيء في لا يخرج
هذه الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة الحقائق في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع انه خلاف
الظاهر لا يفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن تدخل في تعريف الوحدة اذ الاشتراك لهما في حقيقة المجموع اصلا ولا
دلالة مخالفة على ما ذكر فانما يتم لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولا فرق فيه بل هو مصدر من التفاعل وعبا

عن الاقسام كما دل عليه السياق **قوله** فالاولى ان يقال اني قال فالاولى لان التركيب الناقص يتم وتحقق عند التعدد لكن
لجامع المانع اولى **قوله** والكثرة كونه بحيث ينقسم قيد الحيثية مراد فلا يرد مثل زيد **قوله** لان رفع الجزء رفع الكل بعينه هذا الكلام
ذكره الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه مخالف لما صرحوا وصرح به الشارح في نفسه ايضا ان هو بشي التحديد من ان عدم
الجزء علة لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجي مثلا غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا ليس
محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية او عدمية لا تقوم بشيئين بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا
به بالاستقلال وهذا ايضا ظاهر فكيف يقوم الارتفاع الواحد بوجود الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم في صورة ارتفاع
جميع الاجزاء ان يقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص وفساده ظاهر **قوله** بقي ههنا
بحث هذا البحث ايراد على ما نقل من المص من تحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارئتين على موضوعهما مع انه شرط
في صدر المقصد كون المتقابلين منسوبين بالوحدة الى موضوع واحد شخصي فلا يرد على الشارح ان ما ذكره لو تم لدل على
عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة مع ظهور فساده ولان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون
واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالزوجية والانوثية للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردية والزوجية
للعدد وبالمراعم كالخيرية والشرية ولانه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية وغير ذلك مما يزول
بزوال الشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لها لانا نعم لو استدل بما ذكره في تحرير البحث على انتفاء
التقابل بل التضاد بينهما في نفس الامر لورد عليه ما ذكر **قوله** ان كانت الاشياء باقية باعيانها فيجاب عليه ان اراد به ان تلك الاشياء
باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها ولم تزل ايضا فان زوال الكثرة لا يستلزم الشخص
زوال وجوده والا لكان بجمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء آخر من كتم العدم و
القول فيه ببطلانه وان اراد انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء التي كانت واحدة بالشخص
باقية بتشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل انا لا نسلم ان الوحدة والكثرة من
حيث يزول بزوال احدهما وطريان الآخر وجود موضوعهما لم لا يجوز ان تكونا من العوارض المتعاقبة كما هو مذهب
افلاطون في الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبني على الهيولى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية
التي هي مع وصف الكثرة في الكيزان اذا جعلت تلك المياه في كوز واحد وحصول صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا تنفصل
فيها اصلا فلا يقوم حجة على انتفائها وما منهم المص كما سيجيء وايضا ما ذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة
بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا يقوم برهانا عليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون
موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف في احديهما بالكثرة
اتصافا حقيقيا ولو بواسطة الصورة وفي الاخرى بالوحدة ولو بواسطتها ايضا وذلك كاف في اتحاد محلهما او ما
يقال من ان الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة معناه ان الاتصاف باحديهما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست
موصوفة باحديهما حقيقة فان ذلك محل **قوله** كالاصم والمنطقية الاولى هي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة

والخمسة والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والثمانية والتسعة والمنطق قد يراد به
المجذور اعني ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من
ضرب الثلاثة في نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلا من ضرب العدد في نفسه كالاثنين والثلثة
وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك **قوله** من
غير شعور ربما يوجه كلام ارسطو بان الستة مثلا وحدات ست بشرط عدم انضمام آخر فبعد الانضمام زالت الستة
بزوال شرطها وبه يظهر سر عدم التركيب من الاعداد وسر امكان التعقل بدون تلك الاعداد ومع ان تلك الاعداد عين الوحدات
قوله اما ان لا ينقسم الى جزئيات الماء وبعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون مقولا على كثيرين بمجموع زيد وعمرو واحد
بالشخص وقد صرح به بعضهم ايضا لكن الظاهر خروجه عن اقسام الواحد بالشخص الذي سيذكره اللهم الا ان يدرج
في الواحد بالاجتماع وفيه ما فيه **قوله** ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم ينبغي ان يعتبر عدم الانقسام الى الجزئيات حتى يكون واحدا
بالشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المص فيما سبق ان الوحدة معروفة عندهم بكون الشيء بحيث لا ينقسم ولا يخفى ان مفهوم
مغاير لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم قلت كلامه ههنا محمول على المسامحة والمقصود
ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم كما وقع في بعض الكتب المعتبرة **قوله** وهو النقطة المتخصصة الظاهر
ان المراد النقطة الوضعية فهذا على مذهب نفاة الجزء فلا ينافي خروجه لكن يخرج بعض الامثلة الآتية على رأي المثبت ليس
بحسن ثم اعلم ان المراد بالمفهوم في قوله ان لم يكن له مفهوم هو الحقيقة لا نفس المفهوم والا ورد المنع على القول بان
للنقطة مفهوما وراء عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع في مفهوم الوحدة بان يكون صفة
لعدم الانقسام لا للشيء والكلام في وصف الوحدة الا بمجردات واما اذا اريد الحقيقة فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة
ليس لها حقيقة وراء عدم الانقسام واما كونه غير ذي وضع فامر عارض لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشيء بالقياس
الى ما ليس هو له وما هو ذاتي ليس كذلك واعلم ان الواجب تعالى واخلته المفارق اذ المفارق على التوجيه المذكور حاله
حقيقة وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذي وضع لا ان عدم الانقسام داخل في مفهومه كما ظن **قوله** الى اجزاء مقدارية
قيد الاجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيل المنقسم الى الاجزاء المتشابهة بالماء مع اشتماله على اجزاء الوجود المختلفة في الحقيقة
اعني الهيولى والصورة وفيه اشارة الى ان المراد بالاجزاء في قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا هو الاجزاء المقدارية
ايضا بمعنى اصلا انه لا يقبل القسمة الى تلك الاجزاء لا ذاتا ولا حقيقة فلا يندرج في شموله للنقطة والوحدة والمفارق الى
التشخصات نفسها من الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل ولا كون التشخص للاشخاص على تقدير القول بهذين
التركيبين لكن تفسير الواحد الحقيقي فيما سيأتي بما لا يقبل الانقسام لا يجب الى الاجزاء المقدارية ولا الحسب غيرها بيانا فيه
اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقي يطلق على معنيين ويؤيده ما سيذكره هناك بقي فيه شيء آخر وهو ان تقييد الاجزاء
بالمقدارية يخل بالقياس الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما هو الظاهر
مع انها غير منقسمة الى اجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة اليها نظرا الى ظاهر انقسامها الى الآحاد الاربعة

والسنة مثلا وان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات و هذا الانقسام الظاهري يكفي ههنا كما يكفي اتصال المادة حسا على رأي
مثبتي الجزء في الوحدة الاتصالية او يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع قوله القابل للقسمة الوهمية هي فرض شيء غير
شيء واحترز بها عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل للاولى بذاته قبولا حقيقيا دون الثانية لانتفائه بطريانها عليه
قوله بل نقول هو ما يحل فيه المقدار هذا اضراب من قوله هو الجسم البسيط فقيل وجه الاضراب انه ينبغي ان يعتبر في الواحد
بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة فقط لئلا يتداخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأي المتكلمين
لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء المتباينة والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير
المتشابهة فلا يقدح في التمثيل بالجسم تركبه من الهيولى والصورة اذ ليسا من الاجزاء المقدارية بل هما من اجزاء الوجود والظاهر
ان وجه الاضراب دفع توهم الخطر من قوله هو الجسم البسيط فان قلت توهم الخطر متحقق في المضروب اليها ايضا مع انه لم يتوقف
الاقسام اذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت لو سلم الخطر فالجسم في بادي الراي هو الصورة الجسمية كما سيصرح به في اوائل
موقف الجواهر فلا خطر في هذا الطرف قوله وهو الواحد بالاجتماع ههنا بحث وهو ان الكلام في الواحد الذي ليس من وجه
بكثرة من جهة اخرى كما ينبئ عنه قوله في الواحد لا بالشخص وانه كثير لجهة وحدة فلا يجوز ان يجعل من اقسامه ما يقبل
القسمة سواء كان قبولها لذاته او لا لذاته وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة
الى الاجزاء موصوف بالوحدة والكثرة معا من جهتين لا سيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه
ان الواحد لا بالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين ويقابله الواحد بالشخص وهو الذي لا يكون صادقا على كثيرين
فلا يكون له جهة كثرة على وجه آخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية او الوهمية قوله لكنها متوافقة في الحقيقة
قيل وفيه لا فرق بين الشيء والمادة فان الشيء ايضا عند من يقول بالجزء ينقسم الى اجزاء هي جواهر فردة متماثلة
واجب بجواز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام بل بوجوبه عند القائل بالكمية كما صرح به المصنف في موقف الجواهر
فالشيء ينقسم الى امور متماثلة هي الجواهر فان قلت غاية ما لزم اشتمال كل جزء مقداري على متماثل الحقيقة لا ان
هذا الجزء المقداري يخالف ذلك في تمام الحقيقة اللهم الا ان يعم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح في موقف الجواهر
بان العناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال قوله من شأنها ان ينفصل الخ هذا التفسير قصور لان قوله فان تلك
الاجزاء آبية ان تكون اجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالمحل وهذا لا يظهر من القول بان من
شأن تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان تكون مستعدة للحلول فيها كما انها مستعدة
للاتصال ولو قرئ تحل بالرفع عطفا على مجموع من شأنها ان ينفصل لا على مدخول ان فقط لاندفع الملاءمة سوى شائبة
المغفول في التعرض لاستعداد الاتصال الا ان قوله في خلافه اذ ليس من شأنها الاتصال والاتحاد يأبى عنه نوع اباء
والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة حالة في مادة واحدة لان المادة واحدة عند القائلين بها
سواء كانت الاجزاء متصلة او لا هذا ثم في قوله وتحل في مادة واحدة نوع مسامحة لان الحال فيها هو الصورة
لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولى والصورة فليتأمل قوله بين تلك الكثرة وغيرها ينبغي ان يراد بالكثرة بعض

82

افراد الجنس لا مجموعها والا لم يبق للغير معنى قوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقي
الذي جعل الوحدة من اقسامه هو الذي مر في صدر المقصد اعني ما لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية اصلا لا الواحد الحقيقي
المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي لان كون الوحدة من اقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى انما يتم لو لم تتركب
من الاجزاء الذهنية وبهذا التوجيه يندفع ما يتوهم من ان ما ذكره ههنا مخالف لما ذكره في حواشي التجريد حيث قال ثم
الواحد بالشخص اذا لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء الكمية اي المقدارية ولا بحسب الاجزاء الحدية اي غير
المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة فانها توجد في الحد ايضا كما مر ولا بحسب الماهية والتشخص كالواجب تعالى كان
اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب الماهية والتشخص فقط كالوحدة الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار آخر
كالنقطة والمفارق ووجه الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصي في قوله ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل الانقسام هو الواجب
تعالى والمراد من قوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من غيرها انها اولى من اقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوى
الواجب تعالى بقرينة انه صرح اولا بانه اولى من الكل فيؤول الى ما ذكره في شرح التجريد فتامل قوله فيكون تلك الوحدات
مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك على ما مر من الشارح في بحث الوجود وانما فرع على التشكيك لانه يظهر قوله
جاز كونها جوهرا في بعض اي ليس عرضية الوحدة في بعض مانعا عن جوهريتها في بعض آخر لان جوهريتها في بعض جائز قوله
وفي الجنس مجانسة وقد يطلق التجانس بمعنى التماثل كما يقال الطبائع النوعية اما متخالفة او متجانسة قوله فانها لا توصف
بالتغاير عندهم هذا تعليل للانحصار المفهوم من الكلام لا للتخصيص وانما علله لظهور عدم تحقق الوجود المأخوذ في التعريف فيهما فكذا
الكلام في قول المصنف اذ لا غاية فيهما كما لا يخفى قوله لاختصاصه بما يكون طرفاه عدميين وذلك لان الموجود ممتاز عن
المعدوم بالضرورة واعلم ان ما ذكره الشارح انما يطرد اذا جاز ان يقوم التمايز بشيء بالنسبة الى آخر من غير ان يقوم بذلك
الآخر والا فلا تمايز بين الموجود والمعدوم ايضا لان المعدوم لا يتصف بالتمايز سواء قيس الى موجود او معدوم آخر بناء
على ما سبق من ان كل متميز فله وجود اما في الذهن او في الخارج والظاهر ان التمييز يقوم بكل من المتميزين اللهم الا ان يقال كونهم
عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم ايضا لم يتضح فيما ذكره لان مراده ان قوله لا تمايز في الاعدام حكم بعدم التمايز بينها
مخصص بما يكون طرفاه عدميين وان انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم في نفس الامر ايضا فيكون الدليل قاصرا عن
المدعى حتى لو ضم اليه ولا في الموجود والمعدوم يصح وفيه تأمل قوله فتدبر ليظهر لك فان فانه كما ان مفهوم
المقيد بشرط عدم الشرط يمتاز عن مفهوم عدم الضوء مثلا كذلك ذاته وهو عدم الضوء يمتاز عن عدم السواد مثلا وان قلت
بالفرق فقد تحكم كذا نقل عن الشارح ولطيف ان القول بتمايز المعدومات بحسب ما صدقت هي عليه لا يلائم اصول المتكلمين
كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات محتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى
متعددة موجودة في ذاته وصرح المصنف في بحث القدرة من الالهيات بان لا امتياز في المعدوم عند اهل الحق ثم الدليل
الدال على انتفاء تمايزها بحسب ما صدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم قوله وضرب به الاصوال اذ الاصوات
قيل فيه مسامحة اذ لا اصوال عندهم حتى تخرج وربما يجاب بان هذا الاضراب على القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومنع

لا ثبتها لا لحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتامل قوله وكذا يلزم الا فيه شايبة الاستدراك اذ قد قال فيما
مر ولا عدم ووجود والظاهر ان المراد بها معدوم وموجود لا نفس العدم والوجود وقد يقال ليس المقصود الا حيلة با ذكر بيان
خروج الحال بل بيان عموم ذلك التعليل من تعليل المص لكن فيه شايبة تكلف كما لا يخفى قوله فاعترض عليه الا قيل الظاهر ان المقصود
من صحة عدم احدهما مع وجود الآخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم احدهما ممتنعا مع وجود الآخر والقدم لا ينافي
ذلك فلا نخشى خلاف ذلك التوجيه وفيه نظر لجواز ان يوجب احد الجسمين القديمين علة مستلزمة للآخر قوله فان القديم
ينافي العدم لان القديم اما واجب بالذات او ممكن مستند الى الموجب بالواسطة بشرط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة دفعا
للتسلسل فيكون عدمه مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان يشترط القديم
المستند بامر عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علة القديم قوله فغير
التوجيه اه قال رحمه هذا التغيير ليس كما ينبغي لانه كلا جسم عنه حادث وفرض القدم لا يكفي وقد يقال يجب صدق الحد على
جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتنعة فيكفي امكان الجسمين القديمين في النقض بلا وانت خبير بان
الاعتراض بالمتفارقين القديمين متجه على ما في الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين القديمين والمتفارقين القديمين فرض
وتقدير عند المتكلمين وقد يجاب بان تغيير الشيخ التوجيه لورود السؤال من السائل باطلا جسمين كليهما لحيا في الى دفعه
بان يقال بهذا الا الغرض غير واقع لا لكون ذلك السؤال موجها فلما لم يرد السؤال من السائل بالمتفارقين لم يغيره بالنسبة
اليه ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله ورد عليه بان المراد اه فان قلت المراد هو المرتبة التي في ضمن العشرة وقد حكم
بلزومها قطعا فتعين انه ليس غير العشرة قلنا ان اردت لزوم المرتبة التي في ضمن العشرة فقط فلا نسلم ذلك وان اردت
لزومها مع تمام احاد العشرة فذلك هو العشرة بعينها قوله وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال
فيه نظر لان الغيرية عندهم من الصفات الثبوتية التي لا تتبع صفة الا للموجودات العينية كما مر وصفات الافعال عند الاشاعرة
من قبيل النسب والاضافات التي لا وجود لها في الخارج قوله اذ يسا بتجويزهم لوعم التحيز للتبعي لاندفع المضايقات ونحو
القول بانتفاء التحيز التبعي ايضا بناء على عدمها لاندفاع الايراد وفيه المطلوب قوله ولا يلزم منهم فانهما موجودين
لكن يلزم منهم اجتماع كل من الجوهرين مع الآخر وكذا افتراقه فان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم وقائمان
بكل من المجتمعين والمفترقين مع ان الاجتماعين والافتراقين متغايران قطعا اللهم الا ان يعم التحيز للتبعي ثم لا يرد ان
لتحقق الانفكاك بحسب التحيز قوله لامتناع انفكاك العالم عن الباري تعالى في العدم الظرف قد يعتبر بالنسبة الى
المنفك عنه كما في هذا وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله لا يقال يجوز انفكاك الباري تعالى عن العالم في الوجود فما يتوهم من
ان حق العبارة لامتناع انفكاك الباري تعالى عن العالم في العدم لا يلتفت اليه فتامل قوله لانا نقول الجواب السابق
كما سيذكره الشارح بحديث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التي حكم عليها بكونها لا
عينا ولا غيرا هي الصفات اللازمة نعم يرد حديث الكل والجزء اللهم الا ان يقال تلك الدعوى انما هي في الجزء الصوري ولا
يخفى بعده قوله فنقول في الجواب الا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون صاحبه فيلزم ان

والاولى ان يقال ان الصفات التي يحكم عليها بكونها لا عينا ولا غيرا هي الصفات اللازمة نعم يرد حديث الكل والجزء اللهم

الآخر بان الاولى الحكم ثابت عنوانه الشيخ لوجود الجسم وان لم يكن قابلا لوجه ما يخصه القدم بطلان وجود الجوهرات ما لا يخفى [illegible]

صرح التفتازاني في آخر بحث الموضوع من التلويح عليه

وكانه لم يلتفت الى نقله لعموم دليلهم عليه

يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالآخر ولا يعقل وجود الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد
بعض الصفات بالنسبة الى البعض كالكلام والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منها مثلا موجودا مع الجهل بالآخر مع انهما
ليسا بغيرين وقد يعترض ايضا بانه يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم بالدخان مستلزما للعلم بالنار وهذا خلاف ما عليه الجمهور
فتامل قوله فلا صحة لهذا الجواب قيل اخذ من سياق المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المص اقامة التعقل مقام
قوله في عدم او حيز بان لا يذكر او يذكر التعقل مقامهما ويقال الغيران موجودان جاز انفكاكهما تعقلا فالا يرد ما ذكره وكذا ان
نقول قول المص المراد كذا مع قوله ومنهم من صرح به يأبى ما ذكره الباحث فتامل قوله اذ لا يجوز ان يقال بتعقل الباري
سبحانه معدوما فيه بحث اذ حاصل قولنا يجوز الانفكاك بينهما في العدم تعقلا انه يجوز كون كل منهما معدوما بحسب التعقل
وهو ليس بنص في انه يجوز ان يتعقل عدم كل منهما بدون عدم الآخر فلكن ان يحمل على معنى انه يجوز عدم تعقل كل واحد منهما مع
تعقل الآخر وماله الى انه يجوز تعقل وجود كل منهما بدون تعقل وجود الآخر واما قولنا يجوز الانفكاك بينهما في حيز فمحمول
على ظاهره المتبادر من جواز وجود كل منهما في حيز بدون وجود الآخر بحسب نفس الامر اذ لا ضرورة تدعو الى حمله على خلاف
الظاهر فليتامل قوله ولا يلزم كون الصفة الا قد يجاب بان المراد الجواز وعدم الامتناع نظرا الى بداهة العقل كما يشير
اليه قوله ولذا احتاج الى الاثبات بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهي البطلان قوله والحق انه بحث منسوب
لان النزاع في ان الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف ام لا نزاع معنوي بلا شك فلا عبرة بما قيل تحرير المراد
يؤيد كون النزاع لفظيا لان التعيين لا يرجعان الى شيء واحد والخصم قايل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعا ومنكر للمغايرة بحسب
الوجود الجزئي والهوية الخارجية بمعنى ان هناك ذاتا وحقيقة واحدة وهي هوية الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة يعبر عنها
تارة بالعلم باعتبار ترتب ما هو اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة كذلك وعلى هذا حال ساير الصفات كما حققها المحقق وذلك
لان المتنازع فيه هو النفي الثاني اعني لا هو ولا غيره وان رجع الى بحر حاصل الى النفي الاول ثم ان الحكم بالمغايرة بالمعنى
المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره في الموقف الخامس لا انه يخ اهل السنة ولو سلم فالجمهور قايلون
بالمغايرة بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا قوله ولما لم يكونوا قايلين بالوجود الذهني فيه ان القول بالمغايرة في
المفهوم لا يتوقف على القول بالوجود الذهني وهو ظ وقد اشار فيما سبق اليه في بحث ان الوجود زايد على الماهية ام لا
قوله فيه بحث لان ظاهر الشارح وايضا الآتي وهويته والاختلاف ماهيته ثابت في كل صفة محمولة لازمة كانت او مفارقة
مع ان الشيخ الاشعري صرح بان المفارقة تسمى اغيارا على ما نقله الآمدي قوله والظاهر انهم الا هذا انما يصح على ما يقتضيه
ظاهر السند لا لهم من ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف واما على ما نقله الآمدي من ان صفات الافعال غير الموصوف
عند الشيخ وعامة الاصحاب فلا لان جواز الانفكاك ههنا من احد الجانبين لا منهما معا قوله قد صرح بذلك ان كان
المراد بهذا الدفع التفصي عن ما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات ذوات قدماء لا
ذات وصفة كما مر بل الكفر اثبات تعدد الواجب هذا وقد نقل عن الشارح ان الظاهر ان ما ذكره يدفع تعدد غير الله تعالى
لا تعدد القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة والصفات بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة ومتكثرة قطعا

تأمله مولانا الفناري ملا [illegible] المتعقل له

فيه م

لا هو غيره

ذكره ظ

او التعدد وانما ينافي الوحدة قوله ويلزم ايضا كون الصفات حادثة اعلم انه قيل وايضا يلزم كونها حادثة لئلا يتوهم رجوع
الضمير الى الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم الشيء في الاربعة لازم الكلام و
السمع والبصر نعم لو ثبت التكوين يلزم الشيء فيه ايضا واعلم ان لزوم حدوث الصفات بناء على ما هو المشهور واما على ما ذكره
الآمدي من جواز قدم اثر المختار فلا نعم يلزم في الاربعة تقدم الشيء على نفسه او التسلسل فتأمل قوله مستندا الى الذات اذ كونها
واجبة لذاتها ينافي الاستحالة ولذا لم يذكره قوله فتشتروا عن هذا الظاهر ان الشارح هنا يحصل بالقول بان علة الاحتياج
مطلق الحدوث وان لزم كلا وجهي التستر لزوم تعدد الواجب قوله هذا الحكم ضروري فان قلت قد سبق مرارا ان دعوى
الضرورة في محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسئلة ليست مما نازع فيها من يعبأ من العقلاء بل هي مسئلة متفق
عليها ثم قد يتوهم فيها خلاف من الصوفية لكن هذا التوهم مضمحل عند التأمل في اصولهم واقوالهم وانما كلامهم رموز
الى اسرار سبحانية ومحمول على التأويل قال الشيخ المحقق اوحد الدين الكرماني نواد شطوبه ديگر اكر جيد كني جابي
كز توتيا بر خيزد قوله فان الاختلاف بين الماهية الى فيه انه ان كان السند لا لا فتقر المتنازع وان كان تنبيها
فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يمنع الكشف في كون الاختلاف ذاتيا يمنع الزوال دون اتحاد الاثنين قوله فيقال
ان عدم الهوشان الظاهر ان هذا التنبيه مخصوص باول شقي الاتحاد لظهور والتنبيه على الثاني يعلم بالمقايسة قوله اي
بقيا موجودين كما التفسير بهذا انهما موجودان قبل الاتحاد قوله فيمتنع امتناع الاول وغاية الاختيار على ما نقله
الذي السيد عبد السوق استحضارا للصورة الغريبة قوله لو لم يكن كل منهما موجودا اي بالموجود الآخر فان قيل
اما موجودان باحد الوجودين الاولين فقط فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او بهما معا فيكونان اثنين او بغيرهما
فيكون فناء لهما وحدوث ثالث يجاب بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا
لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانه يقال انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتا محلاه لكان هناك ذاتان وجدا
بوجود واحد وليس كذلك بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتا ووجودا قوله ثلثة اقسام انحصار الاثنين في
الثلثة مبني على ان لا تعدد بين المعدومين ولا بين معدوم وموجود اذ لو ثبت التعدد بينهما لكان الاثنين مع عدم
اتحادهما في شيء من الاقسام الثلثة لان كلا من الاقسام الثلثة موجودان على تقديره اللهم الا ان يقال التعدد لا
يستلزم الاثنينية وفيه بعد لا يخفى ولكن لا مشاحة قوله في جميع الصفات النفسية قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير
يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع الصفات النفسية ومن جملتها هو التماثل على ما مر فيه بعيد هذا منتف فقد
التماثل على نفسه واجيب تارة بتخصيص الصفات بغير التماثل واخرى بان التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار انه
تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور قوله ما لا يحتاج وصف الشيء به
الى تعقل امر زايد قيل اي غير هذه الصفة وقيل الكلام مبني على ان الوصف عين الماهية وهو الظاهر قوله و
الوجود فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى تعقل الفاعل الموجد قلت نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل
لكن لا توقف في التعقل قوله كالتحيز والحدوث فان الاول زايد على ذات الجوهر لانه باعتبار الحيز وتعلقه والثاني

زايد

84

زايد على ذات الحدوث لانه باعتبار العدم السابق ونفيه واعلم ان عد الحدوث صفة معنوية مخالف لما في الحكى الآمدي
حيث صرح في بحث المثل انه في موضعين بان الحدوث من الصفات النفسانية قوله بناء على الحال وكونها زائدة
على الذات من الاحوال ما يصح خلو الموصوف عنها كالعالمية زيد لكن الاحوال التي جعلوها من الصفات النفسانية على هذا
التقدير هي الاحوال اللازمة كما سيشير اليه الشارح عن قريب قوله ما لا يصح توهم ارتفاعها من موصوفها اي
ارتفاع للتوهم فلا ينافي ما سبق من امكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم وكذا نقول الصحة هنا مقابل البطلان
والمنع ما سيبطل توهم ارتفاعها اي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع لعل المراد فيما يجب
ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والا جاز ان يستند بعض هذه الامور الى التشخص المخصوص فتأمل قوله ولان الصفة
النفسية المتبادر من سياق الكلام انه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية ولهذا غير الشارح اسلوب المتن وقدر
لفظ فقوله فالتماثل وجعل قوله لانه امر ذاتي تعليلا لتفريع كون التماثل من الصفات النفسية على كونهما يعودان الى نفس
الذات لكن تفريع قوله فهو صفة نفسية على كون التماثل غير معلل بامر زايد على الذات انما يظهر في الجملة على تقدير ان يراد
بالامر الزايد في تعريف الصفة النفسية غير تلك الصفة اذ لو بني الكلام على ان الوصف عين الماهية لم يلزم من تعليل
التماثل بنفس الذات لا بغيرها كونه نفس الذات بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتأمل قوله المتغايرة بل
ذاته بالاحوال اللازمة قيل ليس المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وقيل لا صفة نفس عند النافين للحال
الا الحال قوله قالت المعتزلة قيل المراد باخص وصف النفس وصف لا اخص منه لانه اخص من جميع اوصاف النفس
لتحقق التماثل بين افراد نوع من المركبات مع ان فصلها اخص اوصاف نوعها ولا يتوهم فيما ذكر كون الكلام عندهم مشاوية في الحقيقة
لان الكلام في الانسانية والناطقية سواء اعتبرا نوعا وفصلا ام لا فليتدبر قوله بعلل مختلفة قيل لهم ان يقولوا ان ملزم
وصف التماثلين ان العلة اخصية الوصف واختلاف الانواع لا يقدح كاخصية الحيوانية انسانا كان او فرسا
ورد بان علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه انه اخص وصف النفس لا في مفهومه ولا شك ان ما صدق عليه وصف
النفس في البياضين هو البياضية وفي السوادين هو السوادية وانهما متخالفان حقيقة فتأمل قوله مشترك الالزام
قيل هذا النقض اجمالي والتفصيل فيه ان يقال ان اريد تعليل حكم واحد شخصي فلا نسلم الملازمة وان اريد تعليل حكم واحد
نوعي فلا نسلم بطلان الثاني ولا يخفى ان هذا التفصيل لا يرد لان الكلام الزامي واكثر المعتزلة وان جوزوا تعليل الواحد بالنوع
بعلل مختلفة لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة بالنوع مستدلين عليه بانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية
معللة بالعلم تارة وبالقدرة اخرى مع ظهور بطلانه فيرد الالزام عليهم وكذا على القائلين بالاحوال من الاصحاب فانهم
كالمعتزلة في التجويز والاحالة لا على الاصحاب مطلقا فقيل بل الكلام برهاني لان الواحد بالذات لا يعلل بالعلتين
سواء كان شخصيا او لا فان مطلق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة ولا يجوز ان يعلل بخصوصياتها بعلل كثيرة كما ذكره
الشارح في علية النصل وفيه ان المعلل بالمختلفات ههنا افراد التماثل لا الطبيعة ولا نزاع عندنا في جواز تعليلها
قوله فيكون التماثل المعلل بالمجموع اي لا يخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلا بد ان يراد مجموع ما عداه فان قلت

تتبدل التماثل لمجموع صفات النفس ينافيه ظاهر ما سبق من انه لا تنفس الذات قلت مراده من كونه لا تنفل الذوات
انه ليس معللا بامر زايد عليها كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زايدة عليها فلا تنافي **قوله** اما واجب
فلا يعلل قيل تعليل الواجب بذات الموصوف جايز عندهم كالجوهرية بذات الجوهر والمحال تعليله بصفة عارضة فهذا
الاعتراض انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذلك الاخص وجوابه المنع فان الظاهر ان الواجب عندهم لا يعلل اصلا ويدل
على ذلك كلامه في المقصد العاشر من مرصد العلة والمعلول **قوله** ويلزم مماثلة الرب فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس
احدهما بالثاني وليس احدهما بالثاني فلا يلزم مماثلة الذات للمربوب نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه كما ظن
لجواز ان يحمل على ان ليس احدهما ثابتا لنحو الفصل مع النوع والاطبق لان احد هذه الثلثة بعد الآخر اذ يحمل عليه
اللهم الا ان يقال المراد الموجودات ولا وجود الا للاشخاص وقيل المراد ليس احدهما ثابتا بالثاني لنحو الصفة
مع الموصوف **قوله** وهما معنيان يستحيل لذاتهما انما قال معنيان ولم يقل موجودان كما قال في التعريف الاخرين
لئلا يتوهم تناوله بحسب الظاهر للجوهر واضافته على عرضان ليشمل اوقها واياه وبالاستحالة لذاتهما ان يكون منشا الامتناع
هو الذات لا المتعلق ولا استلزام احدهما ما يستلزم سلب الآخر ولا ينافيه ما سيذكره من ان التقابل الذاتي انما هو بين السلب
والايجاب فقط **قوله** والاعدام الاولى تقديم بيان خروجها عن بيان خروج العدم والوجود لتقييد **قوله** لا يسمى عرضا واحدا
الاعراض القائمة الثابتة بالموات او بالافلاك فلم يثبت عندنا **قوله** نحو العلم بالحركة والسكون اي العلم بحركة الشي
وسكونه ذلك الشي بعينه فان العلمين يمتنع اجتماعهما لكن بواسطة متعلقيهما **قوله** هذه ان تقييد تعميم للحد لانه اذا
كان قيدا للمنفي لكان النفي راجعا اليه فيفيد باشتقاء التقييد يوجب الاطلاق والتعميم واما قوله لذاتيهما فليس قيدا
للمنفي اعني الاجتماع بل قيد للنفي اعني الاستحالة فلهذا التقييد تخصيص للحد واخراج لما هي عنه وان شئت فقل الاجتماع في محل اعم
من الاجتماع فيه من جهة واحدة فاستحالة الاجتماع في محل من جهة واحدة اعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة ان نقيض
الاخص اعم **قوله** ويرد عليه انها امور اعتبارية وقد يتسيف ويقال يجوز ان يكون التقييد تقييدا على التنزل وتقدير كون
الاضافات اعراضا كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل واقع في تعريفات القوم كما يستعمل ذلك في تعريف الحكماء
للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوايم من ان قيد التقاطع على زوايا قوايم احتراز عن السطح
الجوهري الذي يقول به المعتزلة غاية الامر ان الاحتراز ههنا عن الخروج وثمه عن الدخول واعلم كلامه ههنا صريح في ان الضدين
لا بد ان يكونا موجودين في الخارج وهذا لا يصح على راي جمهور المتكلمين لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان مع
انهما عبارتان عندهم عن التعلق الذي من قبيل الاضافات الغير الموجودة على رايهم كما سيأتي في مباحث العلم فتامل.
قوله كالاضافات والاعتبارات فان النقل نقل عن الشيخ انه يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر فانها اضافات
قطعا مع جريان التضاد فيها على زعمه **قوله** بخلاف ههنا فالاولى حذفه اعترض عليه بان الصواب ذكره لكن ذلك القيد
اوله فايدة ظاهرة ههنا ايضا وهو الاحتراز عن الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين وضدان قد يجتمعان
في محل واحد كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عن رقيبه لكن لا من جهة واحدة وسيأتي ان شاء الله ان الاجتماع عندهم قايم

بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق والجواب ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الاخيرة المندرجة
تحت جنس واحد كما سيصرح به وسيجي في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون
بل التمايز بينهما بامور اعتبارية خارجة عن ماهيتهما بل لا تعدد في الكون فيما ذكر من التصوير فان فيه كونا واحدا عرض له
انه اجتماع بالنسبة الى الحبيب وافتراق بالنسبة الى الرقيب كما سيشير اليه في ثالث مباحث مقاصد الاكوان نعم يمكن ان يكون
القيد المذكور احترازا عن مثل العلم والجهل المركب ايضا فانهما ضدان عندنا كما سياتي مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس
لكن من جهتين فالاعتقاد على ما هو به بالنسبة لقيام زيد لا على ما هو به بالنسبة الى كتابته مثلا **قوله** فانه تضاد قيام
للجهل لتضاد العلم والجهل المركب انما هو عند بعض المعتزلة واكثرهم على انهما متماثلان كما ستعرفه ان شاء الله تعالى ثم قد يطلق
الضدان على المتماثلين كما سيأتي في مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبه والمجاز **قوله** يرد عليهم الموت و
الحيوة اذ اثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما **قوله** قال صاحب التنبيه قيل كان الشيخ يستبعد عدم
جعل الموت ضد الحيوة على تقدير وجوديته فنقل كلام العسه اشارة الى احتمال خلل في النقل من المص فان كلامه في
العلم والموت لا في الموت والحيوة لكنه يندفع عنهم باعتبار قيد لذاتيهما في تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت
والعلم لذاتيهما وكان المص غير كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المص ماخوذ من ابكار الافكار فان الاعتراض هناك
بالموت والحيوة **قوله** يخرج عن المثلان اطلق الرسم اولا على التعريف المذكورات ثم لا جواز ان يكون له ماهية ملزومة
لذلك المفهوم المساوي لهما والحد ثانيا بناء على انه مفهوم اصطلاحي في الظاهر ليس له حقيقة غيره والتعريف ثالثا
نظرا الى الاصطلاحين اولان المراد بالعبارات معنى واحد اذ قد تستعمل مترادفة **قوله** والقيام بالمحل فانه صفة نفسية
مشتركة بين الاعراض سيذكر في اوايل موقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس لصفة نفسية للجواهر لان كون
الشي قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وعلى ههنا القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام
بالغير ايضا انما يعقل بالقياس الى الغير وهو المعبر به اعني المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر في مفهوم العرض ولا كذلك
قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم العرض ذاتيا لما تحته اذ لو كان عارضا له لكان
الفرق بين القيام بالمحل وبين الحدوث في كون الاول صفة نفسية للاعراض والثاني صفة معنوية للحوادث بناء
على الاحتياج في وصف الحادث به الى تعقل امر زايد عليه وهو العدم السابق المعتبر في مفهومه محل تامل على ان مفهوم
العرض لو كان ذاتيا لما تحته لكان مفهوم الجوهر اعني المتحيز بالذات كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة معنوية والقيام
بالمحل صفة نفسية فتدبر **قوله** وان منع اطلاق اللفظ عليه قيل وعلى هذا ينبغي جواز ان يقال المربوب مماثل
للرب وان لم يجز الرب مماثل للمربوب اذ ذلك الاطلاق لا يستلزم هذا الاطلاق **قوله** فلا يكون هذا الاطلاق
منشا الا قيل تفصيل المبحث ان منهم من لم يشترط التغاير في التماثل والاختلاف ومنهم النافي ومنهم من اشترط و
المشترطون ان قالوا بالتغاير في الصفات قالوا بالوصف بالتماثل في الاختلاف فيها ايضا وان لم يقولوا به
لم يقولوا بهما ايضا فمراد المص بقوله عايد اشارة الى التفصيل على تقدير شرط التغاير لان الوصف بالتغاير شرط

البتة فالمراد بقوله ومنهم من يعينهما بما هو المشهور لا التناقض حتى يرد ما ذكره الشارح وهذا القول ليس ببعيد الا ان الآمدي
لم يذكر قول البعض بالتماثل والاختلاف بناء على القول بالنفي يرد والله اعلم قوله اليه ذهب الشيخ الاشعري كما يسمى في
في المقصد الثاني من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ان الاشتراك بين شيئين من الموجودين الا في الاسماء والاحكام
فما نقل عنه ههنا من ان كل متماثلين لا اجتماع لا بد ان يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم
من ابكار الافكار ان المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ومتبعيه ان كل عرضين
متماثلين كسوادين وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد اللهم الا ان يحمل على التشبيه اي كالضدين
ولا يخفى عبارته عن ايماء الى ذلك قوله اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ولا امتناع المتماثلين بعد لذاتيهما وجه آخر وهو
ان المثلين متحدان ذاتا وكذا لذاتيهما تقتضي تعدد ذوات فان قلت هذا انما يتم اذا اريد بالذات الماهية لا الهوية والا فيدل
عليه قلت بل دليله انه لو حمل على الهوية لصدق توقف المتضادين على بعض المتماثلين كالسواد الحال في هذا المحل والطلاقة
الحالة في ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما لهويتهما اذ لا يجوز الانتقال على شيء منهما حتى يتصور اجتماعهما في محل قوله لا اثنينية
فلا تماثل لا يقال لو تم ما ذكرتم لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلا ايضا لانا نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل في احد
الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الآخر عوارض اخرى فلا يكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة
في زمان فيمتاز بما بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا اذ ههنا يدعي اتحاد نسبتهما اليها فان قلت محل كل من النقطتين اللتين
هما طرفا خط واحد مجموع ذلك الخط كما تقرر عندهم ولا شك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان في محل واحد مع وجود الامتياز
بينهما قلت اولا ما ذكرته مبني على قواعد الفلاسفة وثانيا ان محل احدى النقطتين مجموع الخط باعتبار انتهائه في جانب
ومحل النقطة الاخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب آخر فقد تعدد محلهما بحيثية موجبة لامتياز الحالتين و
لا كلام فيه قوله اذ يلزم النظر المعلوم هذا مبني على امتناع حصول المثلين معا في نظر واحد فتامل قوله الثالث اه
فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الالزام لان الوصف لا يبقى زمانين عند اهل الحق بل يفنى ويتجدد الامثال فانتفاء
مثل واحد يصح طرو ضده على محله الطارئ عليه مثل آخر حتى يمتنع الضدان على انه لو صح ان زوال احد الضدين عن المحل
مصحح لاتصافه بالضد الآخر لصح ان انتفاء احد الضدين في محل قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضد الآخر والا فلا بد
من الفرق بين الانتفاء بعد الوجود اعني الزوال وبين الانتفاء مطلقا بعد تحقق القابلية الذاتية فانتفاء المثل في
محل المثل الآخر مصحح لطرو ضده المستلزم لاجتماع الضدين فتامل قوله الرابع لو جاز فيلزم هذا من لوازم المسلك
الاول ولهذا لما ذكر الامام الاول لم يذكر هذا والآمدي لما ذكر هذا لم يذكر الاول قوله اي الاسباب مفارقة اه
الفاعل المختار المميز بارادته كلا من المثلين لما يخصه من العوارض المخصصة المتماثلة مع الاشتراك في ما ذكر ولعل
الفواضل لما بالاختيار التي بين احدهما واحد المثلين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز كما مر في بحث التعين قوله
وكذا الثاني منظور فيه قد يجاب عن هذا النظر بان ما ذكره ليس دليلا على المدعي بل هو نقض كلام الخصم كما يشعر به لفظ
الالزام وكيف بصورة واحدة نقضا ولذا قال الآمدي فيه وهذا المسلك قوي جدا وهذا مبني على ان مدعى الخصم هو الكلي

الكلي وسنتوقف فيه قوله وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده المناسب لقوله في تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصافه بمثل المثل
ان يحمل كلامه ههنا على حذف المضاف اي وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء وجواز ضده لان ذلك القول صريح في ان المدعى لزوم
جواز اجتماع الضدين لا لزوم نفس الاجتماع وح يطابق الرد المردود ولا يحتاج الى ايراد السؤال والجواب بخلاف ما اذا حمل
على ظاهره كما فعله الشارح قوله اي نلتزم انه لا يمكن وقد يقال في الجواب عن الرابع يجوز القطع بانتفاء الممكن فرضنا واستمر
فلا منع لقوله لو جاز لم يكن الجزم الخ ولا يخفى ما فيه قوله لهم الجزم بنفس قيل مدعاهم الايجاب الكلي والمذكور على تقدير التمام
يدل على الجزئي الا ان يجعل في قوة المنع فان الايجاب الجزئي يناقض السلب الكلي الذي هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث
لان المعتزلة يتوقفون بان السواد في زيد مثل السواد في عمرو مع عدم امكان اجتماعهما فهم لا يدعون الايجاب الكلي قطعا بل الايجاب
الجزئي فدليلهم موافق لمدعاهم واما جعله في قوة المنع فيحتمل لظاهر ارتكبه القائل لا الفرون مع ان لفظ لهم وقول الشارح في
بيانه في اثبات جوازه ينادي على فساده وقد يقال المراد بالدليل المذكور هو اثبات الجواز الكلي وحاصله ان ما بالذات لا يزول
بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتمعا في هذه الصورة فثبت ان لا مانع بالذات فثبت الجواز الكلي وفيه ان
امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتيهما ايضا ولذا خرج الثلاثة الوجهان عن توقف الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح
فيجوز ان يمتنع الاجتماع في بعض المواضع لخصوصيته لا توجد في آخر قوله الكبر ضد الصغر والكهنة نوع ليس يخالطها في
الطراوة وهو في المرأة خاصة وذلك الشيء يحلك حلوكة اي اشتد سواده قوله الا انتقاص افراد السواد كلها قيل بل
الحق ان اجزاء صغارا من الصبغ تثبت ثم ملتصقة وفيه بعد لانا لا نجد لو وضع السواد باطنية وانه مكابرة وقد يقال بل يكون
بعض الاجزاء ثم اخرى وآخر وفيه بعد ايضا قوله والسواد كشيئان الكدورات الثلث اذا انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول
حصل كشيئان ولا حاجة في ذلك الى الربع كدورات على ما ينوهم قوله وبالثاني يزول الاول مثلا المرتبة الذي يستحق لاسم
الكدرة زالت في الدفعة الثانية لصيرورتها قوية وحصلت مرتبة اخرى يستحق لخصوصيتها اسما آخر وهكذا الا ان الصبغ لا
في اول المراتب زال في ثانيها قوله في ذات واحدة من جهة واحدة لا يخفى ان تعريف المتقابلين ينتقض بالمثلين فلا بد من
العناية بان المراد بالامرين ههنا غير المثلين بقرينة اشتهار ان المتقابلين عندهم من اقسام المتغايرين او ان المراد عدم اجتماعهما
بحسب ماهيتهما كما اشرنا اليه في تعريف المتضادين ولا تعدد ماهية في المثلين قوله فتعريفهما انهما متقابلان يندرج فيه
متقابلا الاستعداد مع الكمال ولا ضير لانهما ضدان قوله التضاد المشهوري انما يسمى هذا التضاد بالمشهوري لكونه
المشهور فيما بين عوام الفلاسفة ويسمى المعنى الخاص بالتضاد الحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ خرج
باشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا ما يكون تقابل مثل السواد والصفرة خارجا عن الاقسام الاربعة
البتة وصرح ايضا بان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدما للآخر فلا يكون
قسيما لتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب قوله كما بياض اللازم للثلج القول بلزوم البياض للثلج يحتمل
جواز نفيه كمثل الزعفران لكنه مما قد يمنع في المثال قوله كالحركة والسكون للجسم اما مطلقا عند من يجعل الكون اول
الحدوث سكونا او للجسم الباقي عند غيره قوله وايضا فلا يكون تعاقبهما هذا القسم للضدين باعتبار آخر والاختلاف

التهور صح

بين اقسام التقسيمين بالطبائب فلا يفيد امتناع امكان التعاقب مع لزوم احدهما لا بعينه للمحل لمادة واحدة مثلا **قوله** مع الزهو ر
عن كونها خيرات او شرور وهذا الجواب لو ثبت نقل تلك الاشياء بالكنه وهو في حيز المنع والاقرب في الاستدلال ان يقال ما ثبت
للشئ متبا لا لغير لا يكون ذاتيا له والخيرية وكذا الشرية من هذا القبيل **قوله** متضادة التهور اخصه تجعل بها الاجزاء
على ما لا يفيد الا طوق فرلموصوفها فهو نوع من الجبون والجبون فنوعه **قوله** قد عرفت انها اخصه قال الشارح في حواشي المطالع
ولو سلم انها نوعان لها فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين التهور والجبن فلا يكون
ضد الشئ منهما **قوله** اذ ليست احديهما في غاية البعد هذا الدليل على نفي التضاد مطلقا بل على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفت ان
الكلام في ذلك فلا غبار **قوله** اشارة الى التوهم الثاني في العبارة الحمل على حذف المضاف اي لحولوى الفضيلة والرذيلة و
التزام هذا الحذف فبد لسند السوال في خلاف التوجيه الثاني **قوله** وثانيا بان التضاد في الكل بالعرض اي في العرض كما في
جلست بالمسجد فعلى هذا التطبيق للضوابط **قوله** كالتهور والجبن التهور افراط في القوة الغضبية والجبن تفريط فيها
والمتوسط الشجاعة والفجور هو غاية ميلان النفس الى ما تشتهيه والخمود هو غاية سكونها عنه والمتوسط العفة والجربزة
الافراط في القوة الدراكة والبلاهة تفريط والمتوسط الحكمة **قوله** ثبت بالاستقراء فان البرهان الذي اورد على هذا
المطلب لا يتم لكن اعترض على اثباته بالاستقراء ايضا بوجوه الاول منع الاستقراء في الخصار التضاد بين نوعين
من جنس هو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عن العفة والفجور مثلا سوى انه لا يكون الا فيما بين
نوعين من جنس واحد وهذان نوعان من جنسين وفيه دور ظاهر والجواب ان الطريق الى ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما
الثاني انه ان يشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا يحتاج الى الاستقراء اذ غاية
الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون والجواب
منع الضرورة اذ العقل يجوز ان يكون شيئان متنافيين فيكونان معا في غاية الخلاف الثالث الاستقراء الذي يدل على انحصاره ام ه
الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل
السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فيمنع ما ذكر من ان التضاد
الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ولكن
منع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضا لها محققة **قوله** لان المتضايفين
على تقدير وجودهما اه ام يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين لم يكن للحكم باخصية الضدين عند الحكماء ما عند
المتكلمين وجه وجيه وان تحقق ثبت الاحتياج في تعريف الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل انه مستدرك
ليس له فائدة ظاهرة **قوله** قيل وكذا الحال في المتماثلين اي يدخلان في الضدين كدخول المتضايفين وقائله
المحشي هو الذي يوجب على الكستوي ان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين وقد عرفت اندفاع توجيهه ثم ان المحشي عد
المثلين ضدين في المقصد السادس من مباحث الاين فاما محمول على هذا القيل او على سبيل الشبه كما قلنا **قوله**
بل اعم من ذلك اي من قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا العمى قد يتحقق بجميع الوقت بان يكون

87

الاشكال ه
وبهذا الطلا صرح به الشارح في حواشي المطول منه

انتفاء ه

استعداد المحل للوجودي وقبوله اياه في وقت آخر كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص والنوع
والجنس كما فصل بقوله بل بحسب نوعه الى آخره **قوله** اذ لم يجعل الجوهر جنسا واما اذا جعل جنسا فالقيام بالغير من شأن
جنس المفارق اعني الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا الحلول في الموضوع **قوله** ولهذا
ذهبوا اذ المتبادر من نفي الاجتماع في موضوع الوجود فيه بلا اضافة الاجتماع على ان يكون النفي راجعا الى القيد مع ثبوت
الاصل **قوله** ويظهر من ذلك المراد بامتناع اجتماعهما قال بعض الافاضل اذا اريد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف ان م
التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات تنكشف بكون السلب والايجاب واردين على النسبة العقلية والظاهر ان منشأ ٢ ر
عدم كون النسبة العقلية ذاتا لا معنى القائم بنفسه ولا معنى المستقل بالمفهومية فجوابه ان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة ر
بمعنى ما به الشئ هو هو والنسبة ذات بهذا المعنى فلا اشكال **قوله** قد يسمى تقابلا انما قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يمتنع
اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يسميان متقابلين كالنائم واللانائم **قوله** لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما
اضيف اليه العدمان نقل عنه ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدمين مضافا الى الآخر واما القول بان عدم العدم وجود
لا كلام في ذلك فستعرف ان الشارح رده في حواشي التجريد واعلم انه يكفي في نفي التقابل بين العدمين انه لو وجد شئ
مغاير لما اضيف اليه لاجتمعا فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث اجاب عن
الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في اللاشيئية واللاممكنية اذ لا يجتمعان في شئ من المفهومات المحققة والمقدرة
بان كونهما بحيث لو وجد احدهما في مفهوم وجد الآخر فيه يكفينا في نفي التقابل بينهما وبهذا يندفع ما يقال بعد تسليم اضافة
احد العدمين الى الآخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم
القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ما يقال على تقدير الواسطة ارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان
تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة
قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شأن شخصه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية الحول
البصر كلاهما منتفيان من الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط بما من شأن شخصه ان
يكون احول والجدار ليس من شأنه ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه
العدمان **قوله** ضد البصر بعينه نقل رده في حواشي التجريد بان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء
البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما قطعا وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد فرق السلب في اللفظ
فقط **قوله** وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اورد عليه انه ان اراد به ان تقابل العمى يعني
سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فمم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين
وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل
سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا **قوله** مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه هذا على سبيل
التمثيل او المراد باطلع الصغرى فالمناقشة في اللزوم بوجود الحركة في الفلك مع انتفاء السخونة فيه مما ليس لها كثير نفع

قوله على ان المراد بالوجودي قيل ان جعل مثل العمى والبصر من العدم والملكة تكلف اذ ليس السلب جزءا من مفهوم
بل لازمه فيلزم كونهما من المتضادين والجواب ان العمى العدم المضاف فالاضافة الوجودية جزء آخر وفي لاطلاقه في ذلك
قوله واما عدم اللازم اعترض على المص وقوله مع تقريحهم من تتمة الاعتراض ولا يحتمل التقرير اصلا كما ظن لان الاضافة معتبرة
فيكون السلب جزءا من المجموع البتة كما تحققته قوله فدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني فامر ان احد المتقابلين في هذا
القسم يكون وجوديا لا يكون مرضيا عند المص قوله يكون احدهما اعني الملكة موجودا خارجيا يريد انه يجوز ان يكون
موجودا خارجيا والا فلا يلزم الوجود في الطابع للملكة بل للمتضادين ايضا قوله بحسب اتصاف المحل به فالمراد بالطرو
ههنا ما يعم حلول الاعراض في محلها وما هو باتصاف المحل بالامور الاعتبارية قوله واما الايجاب والسلب قبل ثبوت
النسبة ولا ثبوتها اذ اعتبرا من حيث هما معلومان فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وان اعتبرا من حيث هما علمان لهما
موجودان خارجيان ففيهما تضاد بالنسبة الى اتصاف النفس بهما وقيامهما بها فتامل قوله الثالث المقصود بهذا البحث
بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما في الطابع بنسبة الى محل واحد في زمان واحد وقد يكون باعتبار
اتصاف المحل قوله ولا شبهة في صحته قيل فيه نظر اذ لا يرد ... مفهوم الفرس واللافرس وكذا البياض واللابياض
نقضا على المص لانهما داخلان على تقريره في المتضادين لان المتضادين مما تفسيرهما المتقابلان اللذان لا يكون احدهما
سلبا للآخر ولا ثبوتيين يعقل كل منهما على الآخر ولا شك في صدق على البياض واللابياض على تقدير انتفاء السلب في الحقيقة
اللهم الا ان يقصد الايراد على الجمهور لا المص ولطف ان حضور كلمة لا في مفهوم اللابياض يكفي في خروج البياض و
اللابياض عن المتضادين وان المراد بالسلب المنفي عن مفهوم المتضادين والمتضايفين نية اذ لا وجه لاحداث اصطلاح
جديد قوله بينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة الظاهر انه اعتراض على المص حيث عد الانسان واللاانسان من الايجاب
والسلب بل على من حصر التقابل في الاربعة مطلقا وقد يجاب بان الشيخ صرح في الشفاء بان المتقابلين بالايجاب والسلب
ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس ثم حصر
التقابل في الاقسام الاربعة اراد بالايجاب والسلب المعنى العام الذي ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب على القسم
ذلك العام على سبيل التشبيه والمجاز نعم من حصر التقابل في الاربعة واراد بالايجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلان
الحصر قوله وغيرهما من الاقسام اما في تقابل التضاد والتضايف فظاهر واما في تقابل العدم والملكة فلان مفهوم
العمى سلب البصر مقيدا بكون المحل قابلا له وهذا السلب المقيد مستلزم لسلب البصر مطلقا قوله والنقائض الذاتي اقوى اعترض
عليه بان الوجه اذا كان لازما كان رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للموضوع لا يقال ان
الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لاقتصاده في التأثير الى غيره لانا نقول النار القوية قد تسخن بالواسطة
تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لا يكون الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتي اذا
كان رفعا للماهية بنفسها كما ادعاه الشارح فيما سبق يكون رافع الذاتي اقوى في التنافي والمعاندة من الرافع الموضوع لان
رفعه مستلزم لرفع الماهية لا نفسه قوله وقيل بل الاقرب هو التضاد قائله صاحب التجريد على ما في بعض نسخه

88

ورد بانه لا يتصور اختلاف فوق اشتداد الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب للآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك
هو التضاد لا قبول القوة والضعف في اضافة من الحركة والسكون واللون والبرودة والبياض والسواد وغير ذلك في غاية
الظهور بخلاف السوالب قوله لما كانت العلية والمعلولية لا يخفى ان المناسب لما اورده المص في اول الموقف الثاني
من تفسير الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض ان يقال ايراد مباحثها في
الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور ولكن لما لم يكن ذلك العدم ظاهرا في العلية عند الشارح بناء على انه فسر عدم الاختصاص
بشمولها لجميع افراد الاقسام الثلثة او لجميع افراد القسمين كما يدل عليه سياق كلامه هناك سيما قوله فان كل موجود
وان كان كثيرا اذ يجوز ان يكون بعض افراد الجواهر والاعراض معلولا محضا عند اهل السنة لما تقرر من قواعدهم وسبق
في المقصد الرابع من المرصد الخامس في الكلام النظر وسيجيء في المقصد العاشر من هذا المرصد ايضا من انه لا علاقة بوجه من
الوجوه بين الممكنات ولا علية وانما خلق البعض عقيب البعض باجراء العادة ليس الا وكان محل مباحث العلة مع جموم
وكونها اكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد وبعيدا ان الشارح لا وجه ايراد مباحثها في الامور العامة انما يظهر بناء
على هذا التفسير الذي نقلناه في صدر الموقف الثاني لا على تفسير المص ولا يبعد ان يراد اورد في عبارة الشرح على صيغة
المجهول قوله والاستغناء عن امور ذكر الاستغناء اما استطرادي او لانه عدم الاحتياج وضروريته مستلزم ضرورية الاحتياج
الذي كلامنا فيه قوله على التصديق الضروري مطلق اي بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان فلا يرد جواز كسبية اطراف
البطلان ويحتمل ان يكون مطلق قيدا للتصور اي بالكنه او بوجه ما فانه كاف في المطلوب قوله فالمحتاج اليه في وجود
شيء يسمى علة قيل المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى
الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليه باصطلاح آخر لا بمعنى المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم و
العلة التامة في الصورة المذكورة لا تتقدم على المعلول لا زمانا ولا ذاتا كما سيصرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد
من المادة والصورة لا مجموعهما والا لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ما ذكره المحققون من ان
اجزاء العدد الذي يتوهم تركبه من الاعداد هي الوحدات ~~لا~~ الاعداد ومثلا الاثنان ليس جزءا من الثلثة و
قد سبق تحقيقه والانصاف ان كلا من المادة والصورة كما انه داخل في قوام العلة التامة للمعلول المركب كذلك مجموعهما
والاثنان انما لا يكون جزءا من العشرة بناء على ما سبق من التحقيق والحاصل ان قصود العلة التامة بالكنه بدون قصود هذا
المجموع ~~وكذا لزوم كون جزء العلة علة~~ مم واما كون جزء العلة علة فانما هو على تقدير التسليم في جزء العلة بمعنى المحتاج
اليه وقد يقال المراد بالاحتياج المأخوذ في تفسير العلة اعم من الاحتياج الواحد والاحتياج المتعدد والثانية موجود في
العلة التامة باعتبار اجزائها المتعددة والتقدم وكذا لزوم كونها علة انما يلزم على المعنى الاول ولكن نقول المراد بالاحتياج
اليه اعم من ان يكون هو نفسه كذلك او كل واحد من اجزائه المتعددة ونظيره ما ذكره الشارح في حواشي المطالع من
ان معنى قولهم الحد التام تعريف بالداخل دخول كل جزء من اجزائه قوله والعلة اما جزء الشيء المقيد في عبارة المتن
هو العلة الناقصة كما اشار اليه الشارح ولا يرد مجموع المادة والصورة لما عرفت من انه معلول لا علة ولو سلم فالوصف

وان الاحتياجات المتعددة
لاجزاء بالمحتاج الطوالع

النوعية باعتبار العلية معتبرة في المقسم **قوله** والاول ان كان ما به الشيء بالفعل الى اللنسبة الترتيبة وتقديم الجار
والمجرور للحصر فالمستفاد منه ان الصورة هي السبب التام لحصول الشيء بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان
مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة فتخرج المادة التي يلازمها الصورة كالمادة الفلكية فان وجود الفلك وان كان معها بالفعل
لكن لا بها ويخرج ايضا كل من جزئي الصورة المركبة اذا ثبت اما جزؤها الاول فظ واما جزؤها الثاني فلان ظرفيها الاول يوجد لا
قريبا في وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا ظرفيه قلت او الجزء من تركيب الصورة جزؤها الاخير ولا شك في عدم
دخوله في تركيب المادة مع دخوله في المقسم يبطل الانحصار قلت المقسم علة الشيء بلا واسطة اعني المحتاج اليه اولا وبالذات
والمعلول انما يحتاج اولا وبالذات الى الكل من المادة والصورة واما الاحتياج الى جزئيها فانما هو ثانيا وبالعرض وبهذا التقرير
يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الاخير من اجزاء الصورة وذلك لان ما عبارة عن العلة بلا واسطة
ويظهر ايضا جواز اخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق ايضا هذا غاية توجيه المقام وان يستعمل نوع تكلف لتصحيح الكلام
مع انه يبعد تحمل الملام **قوله** لانا نقول الصورة السيفية المعينة اي تعينها نوعيا باعتبار تطورها في المادة الحديدية والمراد
بحصولها بتشخصها حصول شخص منها **قوله** عين تلك الصورة اي الصورة السيفية المعينة تعينا نوعيا **قوله** بل فرد آخر
من نوعها هذا على حذف المضاف اي شبه نوعها اذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف وهذا
ظ لزومه وبطلانا **قوله** وان كان الشيء معه بالقوة المناسب لما سبق ان يوجد هكذا وان كان ما به الشيء بالقوة لتخيير لظهور وتخريج
كل من جزئي المادة على قياس ما تحققت لكن الشارح اعتمد على السابق في افادة الظهور فلم يبال بتاخير لهارد التجدد مع انك
قد عرفت فرده بوجه آخر ثم المراد ما قال الشيخ في الشفاء من ان المادة هي ما لا يكون باعتباره وحده للمركب وجود
بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو حصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول
المركب بالفعل كما اشرنا اليه **قوله** وليس المراد بالعلة الصورية المفهوم من هذا الكلام ومن اطلاقاتهم ايضا عموم
العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض فقوله في حاشية المطالع وحاشية الصفوي اطلاق المادة
والصورة في تعريف الفكر على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما بالاجسام محل تامل كما نبهناك عليه في مباحث النظر
قوله والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول قد يكون ما به المعلول جزء منه كما في المركب من الواجب والممكن فينبغي ان يخص
كلامه بالكل جزء منه ممكن **قوله** واما ان اطلاق الشيء كالجلوس فظاهر كلامه يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قلت
المقرر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من العلة التامة مع عدم انتفاء السرير بانتفاء نفس الجلوس وان اعتبر العلة الغائية
تصور الجلوس يرد عليه ان الغاية معلولة في الخارج كما صرح به ولا يستقيم هذا في نفس المقصود قلت العلة الغائية نفس الجلوس
لكن علّيته في الذهن اي باعتبار تصوره ويلزم من انتفاء الجلوس بهذا الاعتبار انتفاء المعلول اذ مآل المنع انتفاء تصوره
قوله والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار مراده ان العلة الغائية لا تكون الا للمختار لا انه يلزم العلة الغائية لكل فاعل
اذ افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض عند الاشاعرة وقوله بعد هذا او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار مبني
على مذهب غيرهم او على التجويز والاحتمال العرفي **قوله** وذلك غير واجب الابري فان قلت للعلة ماهية ووجود

ولكل منهما محتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر وجوده الخاص عين ماهيته فلا شك في زيادة الوجود المطلق قلت زيادة
الوجود يحسب الواقع لا يستدعي احتياج المعلول الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف ولا وجود مطلق عند الاشعري
ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص عين العلة مع تمام وجود المعلول فليتامل فان قلت كل ممكن مسبوق وجوده بوجوبه
كما تقرر عندهم في يكون الوجوب من جملة الموقوف عليه فيلزم التركيب قلت وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه
جزء من العلة التامة وان اشار اليه صاحب التنقيح وانكر لهذا سبق الوجوب غير صحيح للزوم تقدمه على نفسه لانهم قد
صرحوا بكونه اثر العلة التامة متاخرا عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزء منها وهو مح لكن اشار الفاضل التفتازاني
الى جوابه بان الوجوب عندهم تاكد الوجود فلم يعتبروه من العلة التامة بل اعتبروه اثرا لها ومقصود الشارح هو التنبيه
على ان تعريفهم مسامحة لا شعار الخط التطبيع بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم فلا اشكال بهذا غاية
ما يقال فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع شرط لا يفرغ التوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر
ارتفاع الموانع كاشفا عن شرط وجودي فالامر ظاهر اذ قد لا يتوقف المعلول على شرط وجودي اصلا والا فالتركيب
على تقدير عدم تصور المانع يكون فرضيا لا حقيقيا هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان المعلول حتى يتوقف على ذات الفاعل يتوقف
على امكان فاعليته وان ماهية الممكن علة قابلة على ان اعتبار امكان الصادر في جانب المعلول لا يمنع اعتباره في جانب
العلة ايضا الابري ان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان
جزء من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا ما كان الامكان من شرائط التاثير لم يجعل
مؤثرا لاشتراط امر في تاثيره فليتامل **قوله** والعلة الناقصة متقدمة قد نبهناك على ان مجموع المادة والصورة
ليس علة ناقصة وان كان جزء من العلة التامة **قوله** واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب السابق
اثر العلة التامة وان كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق اولى بان يكون سابقا فتامل **قوله** فضلا
عنها مع امرين اخرين توضيحه ان الماهية اذا انضمت الى امرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والامرين تقدما
ذاتيا واذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية كان الماهية متقدمة على نفسها بمرتبتين وهو اشد استحالة من تقدمها على
نفسها بمرتبة واحدة وهذا معنى قوله فضلا عنها **قوله** لان التغاير بالاجمال والتفصيل لا يجدي هناك نفعا لان الكلام
في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تصورا والتغاير المذكور لا يجدي فيه وانما يجدي في التقدم بحسب التصور
المعتبر في باب التعريف **قوله** وجزء ايضا من العلة التامة هذا تاكيد لقوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده قيل
ولكان محله على الفاعل بناء على انه لنقط ايضا اشعار بانه كسائر الاجزاء لا الخطاطه حتى لا يتقويه ولا يتقدس العلة
وانت خبير بان التنبيه يشعر بالانحطاط في المشبه **قوله** لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية قيل هذا لا يفيد لان
مقصود السائل ان نفس الشرط مثلا داخل في المقسم لان المعلول محتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا ما منه المعلول
ولا ما لاجله ولا معنى لعدم كونه الا وجود كشيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا نسلم كونه جزء من بعض
الاقسام واجيب بان مراده ان الشرط مثلا جزء للفاعل فالاحتياج اليه ثانيا وبالعرض اي بواسطة احتياج الفاعل

المستقل والمقسم كما اشرنا اليه هو المحتاج اليه اولا وبالذات وهو القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال فلا ضير في خروج
تلك الشرائط من الاقسام لكن ينبغي ان يعلم ان هذا لا يجري في العلة الغائية فانها من حيث انها مؤثرة في مؤثرية الفاعل
لا في وجود المعلول فالاحتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل بالفعل اليها اولا وبالذات **قوله** الا باجتماع الشرائط و
ارتفاع الموانع ارتفاع الموانع عند المحقق من قبيل الشرائط ولذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط وافرده بالذكر ارتفاع الموانع
عطفا للخاص على العام لخفاء امره **قوله** وقد يجعلان من تتمة المادة لا اشكال في جعل الادوات من تتمة المادة ببعيد جدا او الا
جعلها من تتمة الفاعل كما سيذكره الآن **قوله** ومنهم من جعل الادوات ترجيح لجعل الاول على الثاني **قوله** فان قلت فعدم
المانع يمكن توجيه هذا السؤال بحيث يرجع الى ما سيذكره الشارح بقوله فان قلت لما جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل لا يرد ما
اشار اليه الشارح بقوله ثم التحقيق **قوله** وان يكون من حيث وجوده وعدمه كما حقق كلامه في حاشية المطالع بتقييد اجزاء العلة
التي يتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد فالكلام متجه بحسب المعنى او بالنظر الى الافراد الذهنية وان امكن
ان يناقش في الانحصار بان يتعين الاستعداد من ذلك القبيل مع انه من اثر المعد قال في حاشية المطالع المعد هو المقرب
للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة اعني ان يتهيأ القابل للقبول تهيأ كافيا لقبوله مقارنا لعدمه حتى اذا وجد فيه
بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الاتصاف فانه لا يتصف لها نارقه ويمكن ان يدفع المناقشة المذكورة بان
الاستعداد لما كان اثر المعد لا زاله او درج في عداده ولم يعدوه من اجزاء العلة التامة استقلالا **قوله** لما قيل من ان
العلة الفاعلة للموجود الا لخ ان حاصل ما ذكره ان المراد بوجود العلة التامة حصول الامور التي لها مدخل في وجود المعلول
ولا شك ان العلة التامة للمعدوم ايضا لا بد ان يكون موجودا ابتداء المنع فلا وجه وجيها للتخصيص بالموجود اذ لا اشارة
في ذلك القول الى حصر حيثيات تلك الامور حتى يوجه التخصيص بان بعضها انما يجري في الموجود دون المعدوم على ان اجزاء العلة
التامة لا ينحصر فيما ذكره اذ المعدوم الذي مدخليته بحسب الذات كما لا اتصاف بالامور الاعتبارية مثلا خارج عنه **قوله** ما له دخل
في وجوده ضمير وجوده راجع الى ما الذي هو عبارة عن جزء العلة التامة وقوله لوجوده صفة لمدخل اي مدخل كائن لوجوده ويصح
المنع حمله بدلا من له وقس عليه نظيره ولا يظن ان الضمير راجعة الى المعلول فانه لا يصح في لوجوده بالبيان السبق وكذا في
نظيره وهو ظاهر **قوله** قلت ليس معنى كونه هذا الابتناء ما سبق من المحقق من انه جزء للفاعل بالحقيقة لان مراده انه جزء
من الفاعل المستقل بالتأثير ومراد الشارح انه ليس جزءا من ذات الفاعل **قوله** واما الموضوع فموضع كونه خارجا ان
وهذا بعينه هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية ولعله انما اكتفى في الاعتذار بذكر
احدهما **قوله** اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان وجه التفسير التنصيص على المراد ودفع ايهام العبارة عدم جواز التعليل
بمستقلتين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة اما الفاعل المستقل بالتأثير كما سبق الى الفهم من العبارات
الواقعة في الاستدلال كتأثير احديهما او كليهما فيه وكونه اثرا لهما واما العلة التامة كما يشعر به كلام الشارح في تقرير الوجه
الثاني لجواز توارد علتين على ان العلة التامة مؤثرة في تبينها والاستدلال على هذه الدعوى لا يدل على عدم اعتبار دخول المادة والصورة
في العلة التي ثبت بعدم جواز تعددها كما ظن لان كون هذه المادة والصورة مع امور مخصوصة مؤثرة في المعلول المخصوص بالفعل

الاستقلا

استقلالا بما فيها لا ينفيه فرقوا عدم كونهما مع امور مخصوصة اخرى كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على كل من العلتين
المستقلتين المجتمعتين لا يكاد يصح لانها جملة ما يتوقف عليه الشيء ولا توقف للمعلول على شيء منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة
لفظية والمقصود انه هل يجوز ان يجتمع جملتان لكل منهما يكفي في وجود المعلول بلا انضمام شيء آخر ويكون وجود المعلول من كل
منهما ولو بما فيهما ونعني بالعلة التامة جملة ما يتوقف عليه الشيء بناء على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة
متوجهة على العلة الفاعلية المعتبرة فيها احتياج المعلول اليها فما هو الجواب فهو الجواب **قوله** فان عدم المعلول بعدم الا
اورد عليه انه يجوز ان يوجد العلة الثانية في آن عدم العلة الاولى فيزول في ذلك الآن الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى
ويحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلولة لم تخل عن وجود قط ولا تحصيل الحاصل
اذ الوجود الثاني مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب الصور ولا بد لابطاله من دليل او يثبت
ان المعلول الشخصي اذا زال عنه وجوده فعند حصول وجود آخر يزول تشخصه ويصير شخصا آخر فلا يتوارد العلتان على معلول
واحد بالتشخص ولك ان تقول بعبارة اخرى العلة التامة تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني
والاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان آخر لزم
استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة على انهم ادعوا جواز بقاء المعلول بعد الفاعل وبنوا ذلك
على عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذي ذكره الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير
افادتها بقاء الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم الاستقلال لما يرد عليه ان الاستقلال لا يهمنا اذ المطلوب ان يثبت
جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية باي وجه كان وايضا امتناع اعادة المعدوم لم يثبت وهو مبني لتمام الدليل
قوله ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين ضرورية التغاير بين الحركتين يستلزم تجدد المعلول الواقع باحدى
العلتين غير الواقع بالعلة الاخرى حتى يتأتى ما جوزه سابقا توارد العلتين على معلول شخصي على سبيل البدل ابتداء ثم في
ولو صح تغيير اليه من اول الامر في اثبات المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل بخصوصية كون العلتين الخارج والتدوير
وهذا الحكم الضروري مبني على تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما بل قد يدعى التغاير النوعي ايضا بناء على ان الحركة
الواقعة بالاصل الخارج حركة واحدة بسيطة اذا لم يعتبر حركة الاوج وبالاصل التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة
الحامل الموافق وهما مندرجان تحت مطلق حركة الشمس تامل **قوله** قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتامل وجه
الامر بالتامل ان حاصل الوجه الثاني الاستدلال بلزوم استغناء المعلول عن العلة وحاصل الوجه الاول الاستدلال بلزوم
اجتماع النقيضين اعني الاحتياج والاستغناء والفرق بين الوجهين في بادي النظر لكن لما كان يرد على هذا الوجه
انه ان اريد الاستغناء من جميع الوجوه فلا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المعلول باعتبار علية كل منهما مستغنيا عن
الآخر وباعتبار علية الاخرى محتاجا اليه وان اريد لزوم الاستغناء في الجملة فلا نسلم بطلان اللازم لحاجة الى ان يثبت المراد
هو الاول ويلزم ما ذكرنا في اجتماع الاحتياج والاستغناء وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول **قوله** لامتناع
اجتماع المثلين فيه ان شرذمة من المعتزلة لم يجوزوا اجتماع الحركتين في المحل المتصل بهم تلك الشرذمة **قوله**

فان الاستقلال لكل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر اي الاستقلال لكل منهما بايجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لا شك
انه يجوز ان يتحرك واحد بهما بعد ما اجتمعا وان يتباولا في الانفراد فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل
و دعوى تبدل الحركة الشخصية بناء على ما ذكره في مباحث الاكوان من ان المتحرك يتحرك ما قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته
والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قد صرح هناك ايضا بان الحركة بما متغايران وان ذلك لا يبطل الوحدة
الشخصية الاتصالية وفيه ما فيه قوله اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين قيل كان الانسب ان يقول بمستقلتين مختلفتين
بالنوع اذ هو المتنازع فيه واما التعليل بمستقلتين متفقتين بالنوع فلا نزاع لاحد في جوازه ولهذا ان دليل الشافعين ينفي
جواز تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين مطلقا سواء كانتا مختلفتين بالنوع او متفقتين وهو الذي اشار اليه المص بقوله
فان قيل الى قوله الكتبي المص في عنوان البحث بمستقلتين مطلقا وانما اورد في مقام السند لان تعليله بمختلفتين بالنوع
لدلالته على جواز تعليله بمتفقتين بالطريق الاولى قوله لا على معنى ان الطبيعة مبادية الى تحقيق لحق وان كان المناسب لا يراد
قوله فان قيل الماهية النوعية الى ان يحمل الكلام ههنا في هذا الوجه الذي نقله حتى يتوجه ذلك القيل فيحقق ويدفع بقوله ثم الصواب
قوله لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت الى قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارة من نوع واحد تدفع بان المراد
بالنوع ما هو اعم من الحقيقي وانت خبير بان المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقي بمختلفين وان قوله وايضا فالحرارة الى حكم
الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا لم يلتفت الشارح الى ما ذكره صاحب المقاصد قوله وانما لم يجعلوا ابا قوله والحرارة النارية توضيحه
ان في المقاصد حيث مثل به قوله وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قيل المراد من قوله كان كل من العلة
والمعلول متعددا ان الكلام كان في وحدة المعلول مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه في كل من العلة والمعلول ونقل
كلام الملخص لم يرتبط به قوله فان قيل الى لان هذا السؤال والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا وان كان بناء على رأي النعيم
من سياق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلول ايضا الا ان تعدد المعلول اللازم مما ذكره تعدد شخصي فلا يضر بالوحدة
النوعية التي كلامنا فيه فالوجه ان يقال المراد مما ذكره ان المستفاد منه مجرد التعدد من الجانبين وكان الاهم ههنا بيان
تعدد العلل مع الاختلاف النوعي كما يدل عليه كلام الملخص فالتعرض لتعدد المعلول استطرادي ثم هذا الوجه اظهر مما ذكره
اولا من ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة فانه مبني على الظاهر لان اعتبار الطبيعة علة او معلولا يلح ما بان
من كلامه لا يخلو عن بعد كما يشير اليه قوله والا استغنت عنهما اذ لا مجال لافتقاد الحاجة الى كل منهما كما لا يخفى قوله
وتلخيص النظر الجواب عن هذا النظر يستفاد من كلام الكاتبي في شرح الملخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم
يكن مفتقرا الى هذه العلة المعينة لكنه مفتقر الى علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت واوجدت المعلول عرض للمعلول الافتقار
اليها وتقرير هذا الجواب ههنا ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين لكل واحدة منهما احتياج المعلول
الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلية من جانبها فيلزم احتياج المعلول الى كل واحدة منهما بعينها ويعود المحذور و
لهذا اذا لم يجتمعا بل تواردا لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هو الموجود دون
التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان بحسب ذاته مستغنيا عن خصوصية كل من العلتين

لم يحتمل تعيين لكل من العلتين احتياج المعلول اليها بخصوصها لان الاستغناء اذا كان مقتضى ذات المعلول ولم يكن اجتماع
مع الاحتياج لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة زواله بالذات لعارض فان قلت يجوز ان لا يكون المعلول محتاجا
ولا مستغنيا بحسب الذات اي لا يكون الذات منشأ لشيء منهما بل يكون كل منهما لامر خارج كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن
فيجوز تعيين الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار عليتها والاستغناء عن كل منهما باعتبار علية الاخرى فيعود المحذور قلت هذا
كلام ذكره الكاتبي في شرح الملخص لكن التحقيق ان الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغني بدون المستغنى عنه والامكان
سواء كان امكان الوجود او نفي امكان الوجود بدون الغير لا يكون بحسب الغير بل يكون ذاتيا بخلاف الوجود والعدم واليه ينتهي
كلامهم في مواضع من جملتها ما ذكره المتكلمون في اثبات ان الواجب تعالى لا يحل في شيء وقد اورده المص في المقصد الخامس من الموقف
الخامس ومن جملتها كلام الفلاسفة في اثبات الهيولى للافلاك بعد اثباتها في عالم العناصر واما اعتراض الشارح في هذا المقصد الذي
نحن فيه بجواز ان يكون منشأ الاحتياج علية الاخرى وجوابه بوجه آخر لا بما ذكرته فعلى سبيل التنزل فتامل قوله يجوز عندنا يعني
الاشاعرة وجه التقييد بالاشاعرة مع ان المعتزلة ايضا قائلون بما ذكر هو قول المص ونحن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله
تعالى فان المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة ايضا قائلون بالاعم من ذلك وهذا لا يثبت على اصل المعتزلة لانهم قد يعللون
بعض الممكنات ببعض آخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا في مسائل عديدة ولهذا لا يفردون
بالذكر ويدرجون في عداد الاشاعرة في اكثر المواضع واما وجه تخصيص المص الاشاعرة بالذكر فللاهتمام قوله او فاعل كالعقل
الفعال على رأيهم قيل لما جوزوا ذلك فلم لا يسندون الموجودات الى الله تعالى ابتداء باعتبار تكثر القوابل اعني الماهيات الممكنة
واجيب بان الماهية ليست قوابل خارجية كما توهم بل قوابل ذهنية فقبل وجود الاذهان لا يستقيم اعتبار تكثر القوابل وفيه بحث
لتحقق التميز والتكثر في علم الباري فلم لا يكفي هذا القدر فتامل قوله فلا يستند اليه الا اثر واحد قيل صدور الاثر عن الواجب تعالى
يستلزم تعدد الاثر لانه اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن ايضا لان هذا المجموع ممكن ايضا ولا بد له
من علة ولا يجوز ان يكون ممكنا آخر لبطلان التسلسل فتعين ان يكون واجبا والحق ان الصادر في الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن
الصادر اولا فيتحد الاثر في المآل قوله ولا الاعتبارية واعلم ان المنافي للوحدة الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير
الاضافية والسلبية والا فهم متصور واحد حقيقي عند الفلاسفة ايضا لان المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم
ومعيته معه بالزمان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا عرض ولا حادث ونحو ذلك قوله ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة
لما اثبتوا الصفات حقيقية قيل يعني لو سلموا هذه القاعدة فلا يضرهم في الثنا وجميع الممكنات اليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار
الصفات الحقيقية وههنا بحث من وجهين الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة وليلهم على هذا المدعى ايجاب تعدد الجهات
بحسب تعدد المعلولات وتعددها والصفات المتفق عليها بين الاشاعرة سبع والذي تزيد بها الاشعري صفات قديمة
فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يسندون المعلولات الكثيرة كثرة لا تنحصر اليه تعالى باعتبار صفاته القديمة الحقيقية ولعل مقصوده
مجرد بيان ان الله تعالى ليس بواحد حقيقي بهذا المعنى عندهم واما صدور الموجودات باسرها عنه تعالى فباعتبار تعلقات ارادته
الثاني انا ننقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقي بالنسبة الى ذلك الصدور ولا مجال ههنا لاعتبار الكثرة

من جهة الارادة او تعلق الارادة الواحدة لتصريحهم بان الذات موجب بالنسبة الى الصفات وان كون علة الاحتياج هي الحدوث في
غير الصفات وهذا البحث يرد على قول المتوهم ايضا ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا اللهم الا ان يكتفى
بالكثرة من جهة السلوب قوله وقد يتوهم ان هذا التوهم يبطله السند لا لا المتكلمين على المدعى ببطلته الجوهرية للتحيز وحلول
الاعراض لان العلة ههنا على تقدير التسليم بالايجاب لا بالاختيار قطعا فتامل قوله لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يتعدد بالاعراض
قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية في هذا المقام هو الوحدة الحقيقية قبل صدور الاثر قبل تعلق الايجاب والاختيار اذ بعد صدور
الاثر ولو كان واحدا يخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية لاتصافه بالاضافة العارضة بينهما ثم مراد ذلك المتوهم ان الموجب اذا كان واحدا
حقيقيا قبل الايجاب لا يمكن ان يصدر عنه بالايجاب اكثر من واحد واما اذا كان المختار واحدا حقيقيا قبل الاختيار فيجوز ان يصدر
عنه بالاختيار اثار متعددة وهذا الكلام لا غبار فيه فتامل قوله لانه اثبات لجواز الجوهرية قيل عليه لما كان الحوادث مستندة
الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة لم يصح الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين عن الواحد الحقيقي ولا وجه لاثبات
المدعى بالجوهرية بناء على الالزام قوله الا بعد بساطة العلة التي هي الجوهرية مع انها ليست بسيطة فان لها وجودا وماهية والحكماء
جنسا وفصلا وغير ذلك فان قلت هي بجميع ما فيها ولها شيء واحد مستند اليه كل من الامرين ولا منع لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا
والحاصل ان المناقشة انما ترد اذا استند احد الامرين اليها باعتبار بعض جهاتها والاخر باعتبار جهتها الاخرى وههنا ليس كذلك قلت
لا نسلم انه ليس كذلك فان الوجود اشرف من الامكان وقبول الاعراض لكونه جهة عدمية اشرف من التحيز الذي يفيد الاحتياج الى الحيز
فجاز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس كما علم من قاعدتهم في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب قوله
لان الجوهر عندهم منحصر في خمسة اشياء فانه ان كان جوهرا عبارة عن ستة عقل ونفس وهيولى وجسم وصورة قوله ولا وجود
للجوهر الفرد عندهم قيل لو فرض له وجود فيجوز ان يكون له اجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها عين وجود الشخص
فيكون المصدر بسيطا في الخارج الا انها يجوز ان يكون مبادي اثار خارجية مثلا يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيوانا
مبدأ للمشي وباعتبار كونه انسانا مبدأ للتعجب وان فرض بساطته في الخارج وكذلك التعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس
ادنى من التعدد باعتبار اجزائها الخارجية العقلية قوله فيلزم تكون اخذه الزاما يسمع منه رح انه اشارة الى الضعف لانهم لا
يقولون بوجود كل النسب والاضافات بحيث يتناول القابليات قوله لان مصدرية آ غير مصدرية ب فيلزم التعدد في الواحد
الحقيقي وهذا خلف مع انه ان دخل في المصدر بيان لا قوله فان دخل فيه كذا في عبارة المتن ضعف اذ ليس المدفع موقع
الانفصال الضمير فالاولى فان دخلا قوله لكان مصدر المصدرية بهما جعل الى هو على تقدير خروجهما ولم يلزم من النفي السابق
فلا بد ان ينضم اليه مقدمة اخرى كما ظهر من التقرير المبسوط قوله والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اعترض
عليه بان المصدرية اعتبارية حقيقية لا فرضية محضة والنقض فيها محال قطعا واجيب بانه لا نقض اذ ليس لها وجود في
يطلب العلة لوجودها ولا يلزم ان يكون اتصاف العلة الموجبة بها ممكنا خاصا خارجيا حتى يطلب علة الاتصاف فعلى كلا التقديرين
لا يحتاج الى مصدرية اخرى وفيه ما اشرنا اليه لحيث زيادة وجود الواجب قوله فالنفي في الامور الاعتبارية غير ممتنع
فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية اخرى وتتسلسل يرد ان يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية يجب لا الى

عنها شيء يحتاج الى مصدرية اخرى خارجة عن المجموع فلا يكون الجميع جميعا والحاصل انه لو سلم جريان برهان التطبيق ههنا
امتنع بوجه آخر قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية فان قلت لم لا يجوز ان يكون الخصوصية راجعة الى المعلول بان
يكون لماهية المعلول خصوصية مع علة معينة ليست لها مع غيرها فيقتضي ماهية كل من المعلولين ان توجد بايجاد تلك العلة
البسيط كمنع الانواع المنحصرة كل منها في شخص فلا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة في لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين
لا يقتضي الا علة ما كما سيأتي تحقيقه قوله اذ ليس هناك جهة اخرى سياق الكلام يدل على انه لو كان هناك جهة اخرى لجاز
ان يصدر عن المبدأ اثنان وفيه بحث اذ لو صدر عنه اثنان بان يكون خصوصية مع احدهما بحسب الذات ومع الاخر بحسب تلك
الجهة لكان مصدر الجهة الجهة ايضا لا انها الخصوصية الموجودة على الفرض فيحتاج الى خصوصية اخرى فيتسلسل
قوله ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح هذا الكلام ذكره شارح الاشارات ورد عليه بانه اذا حمل هذا الحكم
على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع فيه قريبا الى الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة المحضة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد
بوجه من الوجوه ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا
حكما لغوا لا فائدة فيه اصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض وانما
كثر مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن
نقول نعم وكيف لا وله ذات ووجود مطلق زائد على ذاته عند الفلاسفة ايضا قوله فلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع احد معلوليه خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور هذا عنه خصوصية مع الاخر
وهكذا فيكون كل الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما قالت الفلاسفة والشيخ منهم من استناد حوادث عالم العناصر
الى العقل الفعال واستناد بعض العقول والافلاك الى عقل آخر كما سيأتي تفصيله قوله لان المبدأ الحقيقي متصف في
نفس الامر بسلوب كثيرة فيه بحث لما يقال ان نقل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لدار وجه
الدفع ان الاتصاف بالسلوب في نفس الامر وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير واما في العلم بالاتصاف اللازمة
تسليم فيفيد اللزوم انما يتوقف على تصور الغير المسلوب لا على ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكر فانما يلزم الدور
لو اجعل السلب المخصوص منشأ لصدور المسلوب بهذا السلب والا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا ويوجد له السلب
هذا الشيء عنه ثم يكون هذا السلب منشأ لايجاد شيء آخر لا بد لنفيه من دليل قوله وان قيد احدهما بالدوام كانت
كاذبة فيه منع ظ لان فعل الواجب المفروض سرمدي فاذا صدر عنه آ يجب ان يتقيد بالدوام فكيف يقال ان القضيتين
المذكورتين مطلقتان قوله من جهة واحدة نصرح بما علم النزاع اذ البسيط الحقيقي لا يكون الا ذا جهة واحدة وتوطئة
لرد جواب المص الذي سيذكره قوله خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا هذا مبني على عدم اعتبار السلوب والا فتعدد
جهات الصدور ولو بالنسبة الى الصفات كما نبهت عليه فيما مضى قوله فهو مصدر للفعل والقبول هذا الدليل
لو تم لدل على امتناع كون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لآخر بل نفي القبولين ايضا مع ان الشيخ صرح في مباحث
اثبات الهيولى ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الى شيء لا بالنسبة الى شيئين قوله واجيب بان

الفاعل وحده فيه بحث لانه ان اراد ان المعقول اذا كان مما يجب ان يكون له محل قابل كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده
في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد له من القابل وان اراد ان المعقول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون
مستقلا في بعض الصور بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا التنافي في محل النزاع اذ لا استقلال لشيء من القابل والفاعل
بالايجاب بالنسبة الى المعقول المقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شيء واحد على ان في قوله
ولا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشيء الواحد لا يكون قابلا
وفاعلا والا فلا يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للمقبول وهو خلف فان قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل
بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تغاير مفهوم القابل والفاعل ولا بد على ان لا يكون الشيء الواحد متصفا بهذين المفهومين
على ما هو المدعى فتامل هذا وقد يدفع جواب الشارح ايضا بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب
وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين
مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك وستطلع في المقصد الرابع على سقوط هذا الكلام بقي ههنا
شيء وهو ان القول بعدم استقلال القابل بناء على ما ذكره في المقصد الثاني من قوله ثم انه يعلل لكل من المتنافيين بمحله
اما وحده او منضما الى غيره فانه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بمحله اما وحده على [illegible] والغرض لم يبق
فايدة لتقييده فتامل جوابه قوله والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط قال الاستاد هذا الجواب مدفوع لانه قد
سبق ان النقد والعقل لا يصحح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان يكون شيء واجبا لشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء
كان من جهتين او من جهة واحدة ثم يجوز ان يقتضي جهة شيئا وجوب شيء آخر له ولا يقتضي جهتها الاخرى وجوبه له فان اقتضى اخرى
لحقيقة وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وانا اقول الصحيح ان الجواب
مبني على ان يراد بالجهتين ههنا قبل الفعل والقبول يكون احديهما مبدا للفعل والاخرى مبدا للقبول وهذا اراده الشارح بان
الكلام في ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا وعلى ما ذكر يكون الجهة متعددة وما اورده ما ذكره الاستاد فانا
لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل لشيء بحسب شرط او آلة وقابل له بحسب نفس ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالامكان الى نفس
الذات وبالوجوب الى المجموع ولا محذور فيه غير ما ذكره الشارح وسياتي في مباحث الدور زيادة توضيح لهذا المقام
قوله لا بالامكان الخاص فان كثيرا من المقبولات مما يجب لقابلها ولا يجوز انفكاكها عنها كصورة كل فلك بالنسبة الى
هيولاه وشكل كل فلك له وحرارة النار ورطوبة الماء قوله واورد عليه الى فيه بحث لانه ان اراد يكون الامكان العام
محتملا للامكان الخاص احتماله له في محل النزاع فهو ممنوع وان اراد به احتماله في الجملة فلا يلزم منه تناف كيف ولو لزم
الشارح بهذا القدر يلزم ان يمتنع اجتماع شيء مع ما ينافيه في نفسه كان لا يجوز ان يجتمع كون الشيء ابيض مع كونه ماشيا
لان كونه ماشيا يحتمل كونه اسود قوله اي لا تقوى ان تفعل حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها هذا التفسير وكذا
الدليل الذي اقيم على هذا المدعي يدل على ان المدعي عدم جواز كون القوى الجسمانية غير متناهية الشدة في الحركة ولا
يدل على نفي جواز عدم التناهي بالشدة بحسب فعل آخر وكذا الاصح في الذي ذكره على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة

انما هو

93

انما هو في خصوصية الحركة قوله واما ان اعتبر لا تناهيه في النقصان حاصله ان يعتبر تناقص الزمان بالانفصال مرات
غير متناهية وبهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة في مراتب الانفصال لكن يوصف باعتباره للقوى بالتناهي
واللاتناهي بحسب الشدة كذا في حاشية التجريد قوله ظاهر البطلان نقل من الشارح انه اشارة الى وجه عدم توقف المحصل وفيه
تامل لان المحصل سيجوز في بحث الخلاء كون الزمان في التعقل بحيث لا يمكن ان يقع في جزئه حركة محققة فلا يجري فيه وجه البطلان الذي
ذكره الشارح وان كان الشارح يريد زعم المحصل هناك فالظاهر ان مراد الشارح بيان وجه البطلان عندهم لا على زعم المحصل قوله
لان لكل حركة انما هي على مسافة منقسمة المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهي آنية ولا يوصف الجسم
باعتبار فعلها اياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها لان الشدة في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في الشدة باعتبار انها
لا حركة اسرع منها كما اشار اليه الشارح والسرعة والبطوء باعتبار قطع المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع والقطع
عدم التناهي فيها باعتبار الزمان وهو يقبل الانفصالات الغير المتناهية الى ما لا ينطبق هذه الحركة عليها كما عرفت
والزمان لا يحصل الى الآن ابدا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان كان امرا وهميا لكنهم يجرون عليها احكام الموجود
بناء على انها حاصلة من الامر الموجود اعني الحركة بمعنى التوسط كما سيأتي فلذلك اعتبر تاثير القوى الجسمانية قوله واما اللاتناهي
في المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون والاشاعرة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية
تاثيرا كما سياتي في الجواب فكان المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهي تاثير القوى الجسمانية في المدة والعدة بناء على
ان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دايمان هو المعتزلة ويحتمل ان يكون اطلاق التاثير على سبيل المجاز فان الاشاعرة
قد يطلقون المؤثر والعلة على غيره تعالى بمعنى ما يعقبه الترتب الظاهري اي على سبيل جري العادة فحاصل النزاع انا نجوز
عدم تناهي الترتب الظاهري بين القوى الجسمانية والآثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة لا يجوزونه لان
المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التاثير ولو بطريق الكسب والمباشرة ابعد قوله بضعف قوة النصف اي نصف
الضعف لا النصف الجسم كما يتبادر الى الوهم قوله وذلك غير مسلم عندنا يعني الاشاعرة واما المعتزلة الموافقون للحكماء
في اثبات القوى الطبيعية وتاثيرها حقيقة فهم لا يذكرون هذا المنع ويقتصرون على ما بعده من المنوع قوله قلت معنى كلامهم
انها مؤثرة اه حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناهي التاثير الظاهري والترتب المحسوس الذي بين القوى الجسمانية
والآثار وذلك لا يثبت على تقدير استناد اصل التاثير قوله فاذا قسم ذلك الجسم ينقص تلك القوة بالكلية وذلك
لفوات شرط المحل ثم هذا المنع في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال ان المحرك اذا حرك جسما بالقسر لا يلزم ان
يقدر على تحريك ضعفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريكه اصلا هذا التوجيه ما ذكره وفيه بحث اذ لا حاجة لهم في
اجراء البرهان الى اعتبار تقسيم ذلك الجسم لجواز ان يجري في مثل ذلك المحل الصغير بطريق التضعيف بان يقال اذا فرضنا
جسما آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي اشتمل على قوة مؤثرة غير متناهية يكون قوته ضعف قوته
ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا الجسم ثم يساق الكلام الى الآخر على انه يكفي وجود جسم يكون قوته ازيد
من قوة الجسم الاول بقدر ما متناه ولا حاجة لهم الى اثبات قوة تكون ضعف قوة الجسم الاول ثم ظاهر ما ذكر من ان القوة تنقسم

بانقسام المحل ليشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج اليه هذا في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية
فيقال يكفي في قدرته ذلك القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الى اثبات قدرته على تحريك ضعفه فان تحريك الكل اذا
ان كان غير متناه يكون تحريك النصف ايضا غير متناه مع انه ازيد من تحريك الكل الذي هو الضعف فزوال قلة المعاوق فيه مع
اتحاد القاسر فيمتنع الزيادة في الجهة التي هو فيها غير متناه لاتحاد مبدا الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع كما ذكر في الشرح
قوله فان عشرة الا هذا بطريق التسليم والتوضيح للمنع السابق والا فلنا ان نقول كلامنا في التحريك الطبيعي الذي
لا معاوق فيه والواحد من العشرة في هذه الصورة المذكورة انما يقوى على اقلال ذلك الحجر بسبب المعاوق التي لا يتعاونها
قوة الواحد فالقياس مع الفارق على ان اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة المحلين في تحريك القوتين
جسميهما لزوم تحريك واحد من العشرة عشر ذلك الحجر لا كله اللهم الا ان يقال فرض تحريك نصف قوة الكل نصف الكل باعتبار
انها تحلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل الحركة بذلك القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل انتفاء
قدرة الواحد على تحريك كل الجزء في عشر تلك المسافة فتامل بقي الكلام في جواز وجود القوة بدون تاثيرها وان كان في
قوله ولا يكون انقسامها على حسب انقسام الجسم كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان فرض قيامها
الا ان الظاهر انه يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى كلها في القلة بقدر متناه وان لم يكن بالنصفية بينهما
قوله المقابل للتحريك القسري احترازا عن المقابل للتحريك الارادي اذ ليس الكلام فيه بخصوصه قوله مع ان كثيرا تلك
النفوس وهي الحيوانية كذا يسمع منه قوله فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف لان قوة الكل وان فرض ضعف
قوة النصف لكن معاوق الكل اكثر من نصف معاوق النصف قوله وقد يعد هذا المنع مكابرة ولقائل ان يمنع
هذا ويقول لم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدا ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة
والنقصان في الجانب المتناهي وان اعتبروا تطبيق الحركتين من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت من الجانب الآخر
ويلزم الخلف لزمهم تناهي الحوادث بالتطبيق ايضا فانا اذا طبقنا ادوار الفلك الاعظم على ادوار فلك الثوابت
من جانب الحال ظهر التفاوت في جانب الماضي مع انهما غير متناهيين في الماضي عندهم قوله ثم انه اي هذا الدليل
منقوض الا ان حمل النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه ان النقض انما يتم اذا
انقسم القوى الجسمانية الفلكية بحسب الادراك ايضا بان يكون جزء الادراك الذي هو شرط الحركة الجزئية لجزء القوة
ويكفي جزء الادراك في صدور جزء الحركة والكل عندهم في حيز المنع فالظاهر انه محمول على المنع اللغوي مع بعده
بان يراد بهذا الدليل لا يتم لان مدعاكم كلي وهذا الدليل لا يفيده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها آثار
قواها المنطبعة في اجرامها غير متناهية عندكم قوله لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار فانه لو ثبت انقسام
القوى الجسمانية الفلكية حسب انقسام المحل بالنظر الى الادراك كما صورته لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر من الجوهر
المفارق بواسطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل القوة انما ظهر لو وجد التفاوت
بالنصفية في مبدا التحريك نفسه فلهذا امكن ان يمنع الملازمة التي ذكرنا فالمورد الآتي كما لا يخفى واعلم ان هذا الطلب

وبهذا

المذكور

المذكور انما يتم على مذهب متاخري الفلاسفة من اثبات نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة في جرمه واما على
مذهب المشائين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا قوله لان المباشر لتلك التحريكات عندهم
المختار على تقدير ثبوت النفس الناطقة للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس وان كان صور الجزئيات
مرتسمة في النفس الجسمانية التي هي آلة للنفس الناطقة في ادراك الجزئيات كالخيال بالنسبة الى انفسنا الناطقة الا ان
الخيال غير سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فالقول بان المباشر للتحريكات الجزئية اي الحركات والسطح
هي النفوس المنطبعة فرط وانما يظهر على ما ذكره الامام الرازي وانكره عليه غيره من ان مبدا الارادة الكلية هي
النفس المجردة ومبدا الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتامل قوله لان العلة متقدمة على المعلول المراد بها العلة
الفاعلية سواء كانت علة تامة ايضا كما في بعض البسائط ام لا واما العلة التامة للمركبات فقد عرفت انها لا تتقدم على
المعلول اصلا ثم لا يعقل كون كل من مركبتين علة تامة للاخرى فلا وجه الى نفيه قوله قال فالاولى ان يقال ذكر بعد
التنزل عن بداهة المدعى كما عرف العلم بعد التنزل عن كونه ضروريا والحمل على التنبيه كمنعه السابق قوله والاقوى في الاستدلال
فيه بحث لان هذا الاستدلال انما ينفي كون كل من الشيئين علة مستلزمة للآخر والمدعى اعم من ذلك وهو عدم جواز كل واحد
منهما علة للآخر سواء كانت مستلزمة ام لا كما في كون كل منهما فاعلا للآخر مع توقفه على شرط فالدليل قاصر عن
عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة المفتقر الى المفتقر اليه يتعين ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليه الى المفتقر
يحتمل الوجوب على قياس ما سلف في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره يأباه مع انه غير تام في نفسه كما حققناه هناك
قوله لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا قالوا السبب في ذلك هو ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية
لمعلول مخصوص والمعلول يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا الشيء
مخصوص والمعلولية مستندة الى الامكان لا الى ذات مخصوص ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة ومن هنا تنازع
الفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون العكس وان كان محل بحث واشكال بناء على
ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب الوجود العيني لا الظلي حتى يستلزم تعقلها علمها عليه فتامل قوله التغاير الاعتباري
والتغاير الاعتباري موجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا عليه ثم ان هذا التغاير الاعتباري لا ينافي الدور لان
الجهة بحسب الذات واصل التوقف فان قلت التغاير الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار قلت انما لا يكفي كما لا
الافتقار التقدم الذي لا يتصور بين الشيء ونفسه فلو صح لبطل الاعتراض الموارد على الدليل الاول وهو الذي فر
منه هنا المستدل قوله لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة قيل هذا ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء
مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا الى ذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة
اخرى مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشا احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشا الاخرى هو كونه مفتقرا
اليه وجوابه ان الشارح حمل كلام المجيب على اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف بان يكون موقوفا عليه في وجوده
وبحيث موقوفا عليه في بقائه مثلا ولهذا رده بانتفاء الدور كيف ولو لم يحمل عليه بل على ما ذكره هذا القائل لم يتم

التجويز المذكور اصلا فان التوقف اذا كان من جهة واحدة ونشا من هذه الجهة المنفوية والمثبوتية وصار كل منهما منشاء
لنسبة مغايرة للاخرى كانت تلك الجهة منشاء لهاتين النسبتين بالحقيقة فان لازم اللازم للشي لازم لذلك الشي وتوسيط جهة
المنفوية والمثبوتية لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل قوله وكان يحمل على المعنى
الاول الذي هو الصحيح وجه الخلف والذي اثاره في النشاء الثاني هو ان العلة المعينة تستلزم المعلول المعين كما سبق فلا يصح
قوله بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول قوله لانها اعتبارية الامور الاعتبارية ليس لها امكان
ذاتي بالنسبة الى الوجود والعدم وان كان لها امكان بالنسبة الى اتصافها بها فظهر الفرق بينها وبين الممكن المعدوم فلا يرد
ان الممكن المعدوم متصف بالافتقار الى مرجح يرجح جانب العدم ثم ثبوت الافتقار للمضافين باعتبار امكان اتصافهما موضح
بما يكفي في الايراد فالوجه هو الجواب الثاني قوله ومع ما سبق من جواب شبهة الامام انما بين الموصول بقوله من جواب
ردا لزعم من زعم ان المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة بجهتين اذ الدور لا يتحقق الا باتحاد الجهة
قوله الذي هو مبنى الدليل المرضي عنه المراد بالدليل المرضي هو الدليل الاول لا الدليل الذي عنونه بالاقوى لان
السياق لا يناسبه ويمكن ان يكون لجة كون الدليل الثاني اقوى من الاول ورود هذا الاعتراض عليه قوله العلة
المؤثرة يجب ان تكون موجودة لا شك ان مقدمة ابطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع زمان المعلول لا في ابتداء وجوده
فقط والا يلزم امتناع العلل بالاسر مانع الوجود وابطال التسلسل مبني عليه كما سياتي لكن ظاهر قوله في الدليل فيكون
مع وجود العلة لا المعلول وكذا سياق اعتراضه يشعر بان المراد وجوب اجتماعهما مع المعلول ولو في بعض ازمانه فينبغي ان
ان يقال لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقد سبق ان المعلول محتاج الى العلة في بقائه كما هو محتاج اليها في
ابتداء وجوده ثبت وجوب مقارنة وجودها لوجود المعلول في جميع ازمانه ويتم المطلوب قوله وتبقى الايجابات
الى غير النهاية وهذا التسلسل باطل بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة وهو برهان التطبيق او كون السلسلة الغير المتناهية
محصورة بين الحاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن ويندفع الاعتراض بان التسلسل في الامور الاعتبارية مع انه في جانب
المعلول وهو ملتزم قوله لانه ليس موجبا قيل عليه الايجاب امر متحقق في محله فلا بد له من علة الاتصاف ويتحقق ايجاب
آخر ويلزم التسلسل البتة قوله سواء كان مغايرا لحصول المعلول فان قلت لزوم الايجاب على تقدير مغايرة الايجاب
لحصول المعلول فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير عينية الحصول يعتبر الايجاب بالنسبة الى الوجود
اللاحق وكونه لا بالنسبة الى نفس الحصول قوله احدهما لازم الانتفاء يمنع احدهما المعين وحق الترديد لزوم انتفاء احد
الامرين لا على التعيين في اول الوهلة قوله اي لا تمايز بينهما لم يذكر احتمال عينية المتن لدعوى اتحاد الوجود والايجاد
لظهوره فقد اثار بقوله لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه او هما بحيث لا يتصور الا باعتبار
امرين ثم دعوى الاتحاد لا تنافي ما سبق من ان الايجاد غير حصول المعلول البتة للفرق بين وجود المعلول في نفسه ووجوده
من العلة فالاول هو المحكوم عليه بالمغايرة اولا والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد وكذا قيل قوله وليس ذلك الجميع
الموجود بواجب اذ الكان المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب لم يحتج الى هذه المقدمة كما لا يحتج قوله والا افراد

المقصد الثاني في ابطال التسلسل

موجود ان على معلول واحد شخصي هذا التقرير انما يجري على تقدير الاستقلال لكل واحد من الآحاد بالتاثير فيما بعده
ولا يجري فيما اذا كان كل واحد منها جزء مؤثر لا الى نهاية وان امكن ان يبطل هذا ايضا بان جميع الآحاد على هذا التقدير
ايضا محتاج الى علة مستقلة بالتاثير خارجة عن الجميع بتمامها اذ لو كان مركبا من الخارج وبعض الاجزاء وقد تقرر
ان العلة المستقلة المؤثرة في المركب علة كذلك لكل جزء منه لكان ذلك الجزء جزء مؤثر نفسه فيتقدم على نفسه واذا كانت
خارجة عن الجميع بتمامها ومؤثرا مستقلا في بعض الآحاد ثم يستند ذلك البعض الى البعض آخر اصلا والا لم يكن الخارج
مؤثرا استقلاليا فيه منه هذا اذا اعتبر كل من الآحاد جزء مؤثر في ما بعده او شرطا واجبا وجوده في جميع ازمان وجوده
واما اذا اعتبر البعض معدا للبعض لا الى نهاية فهو غير باطل عند الفلاسفة وباطل ببرهان التطبيق عندنا قوله وجه تعلق
بجميع تلك العلل فيه بحث لان المعترض صرح مرارا ان مراده بالنفسية ما هو غير خارج فظهر من تكرير التفسير ان مراده
بالنفس ليس حقيقتها بل ما هو الداخل فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله اعني يعلل كل واحد من الاشياء المجموعات
الواقعة في السلسلة من تمامها وما نقص منه بواحد او باثنين او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل التعليل للجملة
المعتبرة بدون الجملة وعلتها على الافراد وكذا المراد بما قيله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله اولا الثاني علة للاول
والثالث للثاني فان مراده بالاول والثاني والثالث وغيرها الآحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق هو
الاعتراض الذي نقله الشارح في آخر البحث بقوله وبهذا يتبين بطلان ما قيل من ان الاولى ان يدفع عنه جواب الشارح
اذ قد علم ان مختاره في الحقيقة هو الشق الثاني اعني كون علة السلسلة جزء منه والشارح يتكلم على اختيار الشق الاول
فهو ايراد على ظاهر عبارته على ان في تقريره ترديدا فينبغي ان يحكم اولا بان علة مجموع السلسلة تعلل الآحاد التي لكل واحد
منها داخل في السلسلة يتعين المجموع لخروج فالترديد الذي ذكره مثلا ان يقال هذه الجملة من اجزاء الشيء اما غير خارجة
عنه او خارجة عنه ولا اضطرار في قبحه وقد يناقش ايضا بان هذا الذي ذكره مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر
يكون محتاجا الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا الممكنات قد احتاج كل منها الى علة
وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل وفيه كثير ظاهر هاهنا مناقشة على الحكماء ولا بد
ان ينبه عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان مغايرا لكل واحد من آحادها ومحتاجا الى علة غير علة كل واحد من
الآحاد ورد عليهم الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلا فان علة مجموع هذه السلسلة
لا يجوز ان يكون نفسها ولا داخلة فيها وهو ظاهر ولا يجوز ان يكون خارجة عنها والا لكانت واجبة او ممكنة فان
كانت واجبة لزم تعدد الواجب لانهم لا يجوزون صدور اثرين عنه ثم قد استند الى العقل الاول فعلة المجموع لا بد ان
يكون واجبا آخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل ان القول بانتهاء سلسلة العلل الى الواجب ومنع جواز
صدور اثرين عن مؤثر واحد متناقضان وكانا الشارح في اوائل المقصد الثالث ما يمكن ان يدفع به هذا الاعتراض
فليتامل قوله على سبيل الدور او لا على سبيل الدور اذا فرض في تعليل الكل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد
على سبيل الدور كان مغاير الماضي فيه ولا ضير لان مقصوده بيان ان مطلق تعليل المجموع بالمجموع محال بالدليل

بالآحاد

سواء كان فيه تعليل الاحاد بالاحاد لا على سبيل الدور كما فيما نحن بصدده او على سبيل الدور كما في صورة اخرى وقد يقال
معنى كلامه انا ما قلنا اولا ان في تعليل الاحاد بالاحاد وتعليل المجموع بالمجموع وهو بط بديهة سواء قلنا ان في تعليل المجموع بالمجموع
تعليل الاحاد بالاحاد فانه لا يضر ذلك القول بل بطلان بان تعليل المجموع بالمجموع بط وهو الغرض على سبيل الدور او لم نقل
بان فيه ذلك فانه ايضا لا يضر في هو الغرض لا على سبيل الدور **قوله** والجواب ان الكلام في العلة الموجبة المستقلة يرد
على هذا الجواب انه لا يلزم ان يكون موجد الكل نفسه موجدا لكل جزء منه بنفسه بل يجوز ان يكون موجدا له بما هو داخل فيها
للقطع بان آ اذا اوجد ب وج اذا اوجد د كان مجموع آ ج علة مستقلة لمجموع ب د مع استناد الاجزاء الى الاجزاء
وما يقال لكل جزء يفرض علة لسلسلة فعلته اولى منه بالعلية لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل المعلول الاخير
الذي ليس علة لشيء من احاد السلسلة اولى بالعلية للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلاله بالايجاد من غير احتياج الى
معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج الى معاون في الايجاد وهو العلة القريبة واما المعلول الاخير فليس بمعاون في
ايجاد السلسلة اذ ليس علة لشيء اصلا **قوله** وبهذا تبين بطلان ما قيل وقد عرفت مما قررنا في الحاشية السابقة اندفاع
هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الا اليه
او الى ما صدر عنه وما قبل المعلول الاخير لا الى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر وايضا ما قبل المعلول الاخير
لم تجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول الاخير ووجب بها الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما تجب الجملة بذاته فاندفع
الاعتراض قلنا الجواب عن الاول الذي ذكره المحقق في الالهيات ان المعلوم لنا ان كل ممكن مركب من الممكنات لابد له من فاعل
مستقل بمعنى ان لا يحتاج المركب الى فاعل خارج عنه ويكفي فيه قبل المعلول الاخير الاستقلال بهذا المعنى واما الاحتياج الى الفاعل
المستقل الذي ذكره الشارح فهو ممنوع ~~بهذا المعنى~~ فلا نم ذلك وعن الثاني ان المعلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس جملة
السلسلة بهما وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم تحتج السلسلة الى علة
خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها ويثبت الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا **قوله** هذا اذا كان
التسلسل في جانب العلل اي الغرض بطريق التصاعد واما فرض الجملة الثانية في قبل المعلول فهو بطريق الانسيابة لا الوجوب
طوار فرض الجملة الثانية اولا وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية مما بعد العلة في ابطال التسلسل من جانب المعلول **قوله**
كانت الناقصة كالزائدة او مساوية لها لان الزيادة غير معقولة فكأنها غير محتملة على ان انقطاع الزائد يستلزم التناهي
وفيه المطلوب وههنا بحث وهو انه ان اريد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى التوافق في حد الكميتين فليس
بلازم اذ لا حد في الجملتين من جانب اللاتناهي وان اريد عدم قصور احدهما عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة جزء من الاخرى
فنقول لا نم استحالته فان ذلك من خواص اللاتناهي لا من التساوي في المقدار **قوله** كالنفوس الناطقة المفارقة فان الحكماء
قائلون بعدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لقولهم بقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان التطبيق
فيها لعدم الترتيب بينها او لعدم اجتماعها في الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى ازمنة حدوثها يتحقق الترتيب ولا يتحقق
الاجتماع في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان لم يعتبر اخذه وانها لم تتحقق مرتبة واما الجواب بانه قد يجب تحقق

جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها لا انا نطبق بين النفوس الحادثة
في اجزاء الزمان سواء كان لحادث في كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او كثيرا فان تناهيها يستلزم تناهي آحادها لان لحادث
في كل زمان متناه **قوله** والجواب عن هذا النقض قال الاستاد المحقق في الدرر اعلم ان منع النقض بجريان الدليل بجميع
مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع
تخلف الحكم عنه فيها فالمحققون قاطبة اجابوا عن النقض المذكور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ونحن
نجيب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض اذ الحكم ههنا استحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك
لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ الاعداد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجودها
في الخارج اصلا وفي الذهن غير متناه منفصلا ولا شك في وجوده في الذهن كذلك مجملا هذا كلامه واقول من جملة وجوه
النقض استلزام تمام الدليل المحال كما صرح به الشارح في حواشي المطالع والنقض المذكور ههنا من هذا القبيل اذ حاصله
ان الدليل لو تم لدل على تناهي مراتب الاعداد وان كانت اعتبارية ظ بانه فيها مع انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب
في ما ذكره المحققون لا ما ذكره الاستاذ فتامل **قوله** فيسقط عنهم ذلك النقض وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد
عندهم ان كل عدد مركب من الوحدات لا الاعداد الخ تحته كما سيأتي وبهذا يظهر ان النقض على من قال من الحكماء بجزئية
بعض الاعداد من البعض وعدم تناهي النفوس الناطقة وارد فظهر الآن تقول العددية الوحدة **قوله** اذ ليست
مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود
العلمي عندهم لكونها ثابتة في علم المبدأ الاعلى لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول صور الاشياء فيها بل
علم المبدأ الاول ايضا عند الشيخ ابي علي كذلك وهذا الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق والتضايف وليلهم على اصولهم
لان علم المبادي العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم بعللها كما صرح به الرازي في النمط الرابع من المحاكمات ولكل
حادث جزء من علة حادث آخر فكذا علم كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الآخر فيحصل الترتيب الطبيعي بحسب الوجود
العلمي وان فرض عدم كفاية علمها بالحوادث باوقاتها الواقعة هي فيها في الترتيب بحسب الاوقات اللهم الا ان يقال يعني
الرازي بهكذا ايثبت ان ذات المبدأ الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق
العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة ومراده الاستلزام فانهم صرحوا بان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لان العلم
التام بها ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات التي من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما القول
بان العلم الاول علة للعلم الثاني فبعيد جدا كيف والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة
على معرفة المضافين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له **قوله** وكذا لا يتم التطبيق لو كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن
بينها ترتيب بوجه ما فيه بحث اما اولا فلان وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة
اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادهما ترتيب والعقل يفرض ذلك الممكن فح
نتجه نطاط الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتهما

اجمالا فالترتيب بما لا يحتاج اليه في اجزاء البرهان واما ثانيا فلان عقولنا وان كانت لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة
الا ان القوى العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها فرد الاشخاص واما ثالثا فلان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين في نفس الامر
بحيث يحصل التطبيق بينهما فيهما لم يتم الدليل لانه لا يلزم الاستحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان
في نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والاجزاء مع الكلية ليس كذلك وحديث الجملتين و
الوصل الذي اورده للتوضيح ضايع اذ لا مناسبة له لما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيات محضة في
الدليل جاز في غير المترتب بل في مراتب الاعداد ايضا وهذا الثالث وارد على المتكلمين ايضا في مراتب الاعداد **قوله** مابين
المعلول المعين وكل علة فوقه متناه لا يخلو عن مسامحة اذ لا شيء ما بين المعلول الاخير والعلة التي بعده حتى يحكم بانه متناه **قوله** والمراد
ان المجموع لو زاد يعني لا يريد انه يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فان التصوير المذكور لا يفيد ذلك اذ عدم
زيادة ما بين على الفرسخ يجامع كونه نصف فرسخ فلا يلزم زيادة المجموع بالفعل على الفرسخ بل على نصف فرسخ وانما
اللازم من المقدمات المذكورة انه لو زاد المجموع عليه لم يزد الا بجزء واحد وهو ظاهر واليه اشار بقوله وذلك لانا قوله ونفرض
ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما عدا الجزء الاخير **قوله** واعترض من احتج به بانه قدسي قبيل هذا الدليل يمكن اجراؤه
في النفوس باعتبار ترتبها بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها مع انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها
والجواب المنع اذ لا يصح ان يقال ما بين النفوس الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في اي زمان فرض متناه
محصورة بين حاصرين لان الزمانين ليسا حاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لا يخفى **قوله** الرابع لو تسلسل العلل هذا
الدليل لا يجري فيما اذا كان عدم التناهي من الجانبين اي العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة **قوله** يتوقف عليه
تاثير المؤثر اي المؤثر الممتنع وهو نفس الفاعل كالنبي روا ما اذا اعتبر الفاعل المستقل فالشرط جزء منه كما سبق **قوله**
لما عرفت من ان العدم لا مدخل له في وجوده الشارح فيما سبق ولذا سكت ههنا **قوله** الاول في تعريفها عند المثبتين للحال
باعتبار انه مشتمل للحكم الضمني **قوله** اي يثبت الامر الذي وجه التغيير ان ظاهر قوله وجد فوجد لا يصح ههنا لان الكلام في علية
الحال ولا وجود للحال فنبه على ان المراد بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم **قوله** بما فيه ثم في هذا اي في اسناد
جميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى واثبات العلية للاحوال لا تنافيه لان الاحوال ليست بموجودة **قوله** لكان المعدوم الممتنع
مثلا اي فالمثلا لان المعدوم الممكن ايضا ليس بثابت عند القاضي فلا يقوم به ايضا الحكم الثبوتي اعني الثابتية للحادث
وهو الحال **قوله** اما الاول فلان المعلول ايضا اجيب عنه بان ترتب العلة الاصطلاحية بما علم عرفا انه معلول ليس من الوجود
في شيء فيكون هذا تعريفا رسميا للعلة **قوله** ولا يصح اعتبار التعقيب لان المراد به التعقيب الزماني لا الذاتي بقرينة ذكر الاتصال
قوله لزم منه ان يقوم العلم الظاهر ان هذا اللازم مسلم عند المصنف بناء على مذهب البعض من ان العلة متقدمة على المعلول
زمانا وان الايجاد في وقت يعقبه وجود الموجود من غير انفصال ثم يجوز فناء العلم بجعل في آن هو غير عالم في ذلك الآن بل
عقيبه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب مضادا للظروف العقلية كما سبق مفصلا لم يلتفت اليه واورد هذا اللازم
ردا عليه **قوله** وايضا اعتبار عدم المانع هنا لا اعتبار يستفاد من قوله اذا لم يمنع مانع وهذا القيد وان لم يذكر في كلام

97

المص الا انه مذكور في اصل التعريف الذي اورده ذلك الموقف ولهذا اطلقه الشارح بالتعريف ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد
بانه انما يرد لو كان تعريف ذلك البعض لعلة الحال بخصوصها كما ان تعريف القاضي لها ولهذا ذكره بلفظ الصفة واما اذا كان غرضه
تعريف مطلق العلة على ما هو ظاهر لفظه حيث ذكر لفظا يعم الجميع فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار عدم المانع في مطلق العلة باحد
قسميها ليس بمحذور وانما المحذور اعتباره في علة الحال بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط **قوله** وسياتي ان ايجاب العلة
يعني لو اعتبر عدم المانع المعتبر في تعريف علة الحال كاشفا عن شرط وجودي ورد الاعتراض ايضا **قوله** وفيه ايضا وآخر
قبيل هذا من المسامحة التي لا تختص المقصود والمراد ما يصح القول لا نفس القول **قوله** يخرج الصفة القديمة هذا انما يرد
اذا كان التعريف لمثبتي الاحوال من اصحابنا واما اذا كان لجمهور المعتزلة فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لا يقولون
بوجود الصفة القديمة ولا بتعليل الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بان لله تعالى عالمية واجبة بلا علم هي تعلل به وهكذا
البواقي **قوله** او ما كان من الامكان متغيرا بالعلة قيل الانسب ان يقال متغير الشيء او ما يترك التصريح بالعلة لان هذا التي
ما خوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه بالمعلول ولهذا لم يتعرض هناك بلزوم الدور **قوله** اي لا يكون العلة خارجة
عن المحل الذي اوجبت له الحكم انما فسر كلام المص بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل البتة ويكون الخلاف في ان
حكمها هل يتعدى محلها ام لا فلا يصح قوله وانكره البغداديون من المعتزلة لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم وان
على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة خارجة عن المحل الذي اوجبت الحكم ثم ان ما ذكره الشارح في تحرير محل النزاع
بعبارة ظاهرة في المراد ولو اردنا تطبيق كلام المص عليه قلنا القول بعدم تعدي حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره
شيئين وجوب المحل وعدم التعدي فانكار هذا المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول البغداديين واما بانكار الثاني
وهو قول الاستاذ وساير المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لا يصح اذ يستلزم ان لا يتحقق الخلاف بين الاصحاب
والمعتزلة في توابع الحيوة لانها توجب للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان العلة ليست بخارجة عن محل الحكم
الذي هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق الصورة المذكورة ايضا لان العلم مثلا ليس بقائم
بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل من ان التفسير المذكور وان لم يجر بالقياس الى المجموع لكن يجري بالقياس الى الجزء الاخير
الذي ثبت له الحكم ايضا فان العلة القائمة بهذا الجزء خارجة عن ذلك الجزء الذي اوجبت له الحكم على ان هذا انما يتم ان
ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جزء عند قيام علته بجزء مخصوص كما قالوا بثبوته للمجموع **قوله** وان انكره اي الاستاذ قيل
ارجاع الضمير المستتر الى الاستاذ بخصوصه لا يلايم السياق لان المراد بالاصحاب هو الاشاعرة على ما هو الظاهر وقوله
توزيعا على القول بالحال قيد للكل اعني قول اكثر الاصحاب بما ذكر وانكار الاستاذ له فالوجه ان يرجع الضمير الى الاكثر
لا الى الاستاذ على ما وقع في الشرح وانت خبير بانه اذا رجع الى الاكثر يخرج الاستاذ وقد اعترف بان قوله توزيعا قيد للكل على
انه لا شك ان اكثر الاصحاب يشمل القائلين بالحال مثل القاضي وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير انكره اليه الا بطريق
الاستخدام فالاقرب ان يرجع الى المنكر للحال فتامل **قوله** بارادة حادثة فحدوث المرادات وحدوث العلة اعني الارادة
وان كان يستلزم تجدد المعلول اعني المريدية الا انها من قبيل الاحوال وسمي في الالهيات بجزئيهم تجدد الاحوال في ذاته تعالى

او التجدد راجع الى التعلق **قوله** فاطبقا الحذاق اشارة الى الاستهزاء بهم فان دليلهم الذي اشار اليه الشارح محل تعجب واستهزاء
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة واقتصر على ذكر التسلسل والالزام التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشتراط التسلسل لانه اشنع
فسادا ولان التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات سواء كان في مواد متناهية او غير متناهية فيشمل الدور والتسلسل المتعارف
قوله اجيب عنه بما ذكر الاصفهاني الايلايم ما سيجي من ان المدعي ضروري **قوله** وان نسبته الى جميع المحال سواء فان قلت لم لا يجوز
ان يكون الايجاب في البعض دون البعض لتفاوت القوابل قلت الكلام في جميع الاشخاص القابلة لقيام العالمية هذا وقد يمنع
استواء النسبة في نفس الامر وعدم العلم بالمرجح لا يفيد **قوله** اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه ثابتة بالتفسير
المذكور على ان المصدر مضاف الى المفعول ثم المضاف محذوف اي لصحة رؤيته ومعنى العلة ان الوجود موجب لصحة الرؤية
ولا ينافي العلية بهذا المعنى ما سيجي في الالهيات من ان معنى العلة هناك متعلق الرؤية **قوله** والفعل ليس قايما به قيل عليه عدم
قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدي وعدم قيام الفعل بمعنى التاثير ممنوع فان قلت ملخص الاعتراض ان علة الحكم
الثبوتي ههنا ليست قايمة بمحل الحكم على معنى وجودها له بناء على ان الفعل بمعنى التاثير اعتباري محض قلت فح كان المناسب
ان يورد هذا الكلام في المسئلة الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذي اوجب الفاعل كحركة زيد مثلا وبالجملة
لان علية الصفة الاضافية التي تحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل مؤثر في كون الفاعل فاعلا على ما سيجي في المقصد
الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قايما بذاته تعالى **قوله** فلا يوجب لمحله حكما قيل الاولى ان يترك لفظ المحل لان ظاهر
تمسك الاشاعرة ان الفعل يوجب عندكم لغير محله حكما ثبوتيا كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل لا يوجب لمحله حكما ثبوتيا
فضلا عن ان يفيده لغير محله **قوله** لان الفاعلية صفة اعتبارية اي غير ثابتة في الخارج لانها غير موجودة فيه اذ لا ثبوت لها
كونه ثبوتيا **قوله** العلة وجودية باتفاق منهم ظ قوله فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون
موجبا له يدل على ان المراد بالوجودي هو الثابت لا الموجود ويدل عليه ايضا قوله باتفاق منهم لان ابا هاشم يجوز تعليل
الحال بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت الا ان الدليل الثاني والثالث يدلان على وجوب وجود العلة لا مجرد ثبوتها
اللهم الا ان يقال الدال على الوجود دال على الثبوت المدعي وجوب تحققه في العلة اتفاقا غاية ما في الباب ان البعض لم
يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود ايضا فتامل **قوله** وايضا فلا نسلم اجتماع العدميين فيه بحث
لان الظاهر ان كلامهم في العلم والجهل المركب وتجوز اجتماع عدمهما **قوله** تضاد وتناف فسر التضاد بالتنافي الذي هو
اعم ليمكن حمله على المذهبين وهما كون التقابل بينهما تقابل التضاد وتقابل العدم والملكة **قوله** فان قلت نحن نقول
هذا اشارة الى رد الجواب الاول بانه ليس بصحيح اذ يمكن تقرير الكلام هكذا والا فلا حاجة له اصلا لان جوابه قد فهم
بل صرح به في قوله وايضا فلا نسلم الى **قوله** شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم هذا مبني على ما هو المختار
ولا ينتهض دليلا على من قال بالتعدي في توابع الحيوة كعامة المعتزلة الا ان يحال على المغايرة ولو ابقى المحل على اطلاقه
كما في عبارة المتن لا ينتهض دليلا لهم ايضا لكن لا ينتهض دليلا للمبهم بين الذين لا يشترطون المحل اصلا **قوله**
فيكون لكل وجود وكذلك مبني على ان المتكلمين القائلين باشتراك الوجود وتواطيه يقولون بتماثل الموجودات وانه حال

في قولهم

المرئي

متمسك

كونها حكما

لا ينتهض

فليس بموجود وقد اشار الشارح في صدر البحث الى ان المراد بالوجودي في عنوان البحث الثابت لا الموجود في الخارج والحال ثابت
فلا ينافي المعارضة بالنظر اليه اصلا الا ان يورد على مدعي الوجود ايضا **قوله** وقالوا الله تعالى عالمية وقادرية بلا علم ولا قدرة
فان قلت المعتزلة قايلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات لكنهم قايلون بانها عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس من
كلامهم قلت سيحقق الشارح في الموقف الخامس ان مآل كلامهم نفي الصفات مع حصول ثمارها من الذات فعدم الانعكاس ثابت
لتحقق فان قلت بهذا يظهر ان اللازم لهم هو الامر الثاني لانهم لما لم يقولوا بالصفات لم يلزم تعليل العالمية بغير العلم من الصفات
قلت المراد لزوم احد الامرين بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبهم **قوله** ولا علة مغايرة لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا
علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به سواء جوز ثبوتها بلا علة قطعا ام لا فتامل **قوله** والواجب لا
يعلل هذا عند ابي هاشم واتباعه واما عند ابي الحسين فيقولون الاحوال الاربعة مع وجوبها معللة بحالة خامسة هي الالهية
قوله ولا يصدق ذلك الا هذا استثناء منقطع عما قبله والا لكان داخلا في حيز العلم الضروري الا انه قد يكون قوله ويعلم
بالضرورة ايضا مستدركا **قوله** فان قيل اقتضاء العلم هذا معارضة البديهة بالبديهة او منع لبداهة الحكم الا انه **قوله**
والثبت الصعلوكي يرد عليه لزوم حدوث علمه تعالى او عدم اطراد التعلق فان القول بقدم العلم والقائمية وحدوث تعلقها الزم منه
التعدد لعدم تناهيها بل تتعدد كل منهما **قوله** واما في الشاهد فالعلم متعدد وجه القول بوحدة العلم مع تعدد المعلومات
في الغايب وتعدده مع تعدده في الشاهد كما سيجي في مبحث العلم **قوله** كالعالمية بالسواد والعالمية بالحركة هذا في
مذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشي يستلزم العلم بالعلم والا لجاز الانفكاك ومردود بان لا تعدد في عالميته تعالى
عند غير القاضي والسهيل واطلاق العالميتين باعتبار تعلق العالمية الواحدة بعيد جدا ثم الظاهر ان العلم في قوله بالعلم
بها متعدد مستدرك **قوله** او التركيب لا يخفى ان العلة على تقدير التركيب مجموع الامرين فليس في هذه الصورة تعليل حكم
واحد بعلتين بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعي لزوم بساطة العلة كونها الا ان الكلام في جعل هذا الشق قسما من
التعليل بالعلل المتعددة فكانه اراد بالعلل ما يشمل الناقصة **قوله** فلا يكونان موجبين لحكم واحد فيه مبني على ما هو
المختار من ان العلة لا بد من ثبوتها لمحل الحكم وقدم الكلام فيه **قوله** فلا اطراد انما اقتصر المص على ذكر لزوم عدم الاطراد
بناء على ما قاله الشارح في المسئلة الرابعة من ان عدم الانعكاس يستلزم عدم الاطراد **قوله** قال الآمدي والمحققون
هذا جار في الضدين **قوله** فان قيل العالمية معللة اي جائز التعليل بداهة فان العالمية يجوز عقلا ان يوجد بعلمنا
مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس **قوله** قلنا لا مخالفة بين العلمين اذا ينتج عليه ان علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس
بعرض فالاختلاف في الحقيقة ظاهر ولهذا قال الشارح وان سلم الا **قوله** لم يكن هناك اختلاف في احكامهما لم لا يجوز ان
يكون للاجتماع حكم خاص **قوله** او مركبا الفرق بينه وبين المتعدد مع ان الموقوف على المركب موقوف على كل من اجزائه
فيتعدد الموقوف عليه ايضا ان التوقف ههنا بالذات على المجموع والتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك في الحارج
المتعدد وايضا المركب ماهية واحدة ولا كذلك المتعدد المذكور **قوله** لانه لا يكون مؤثرا الا لان الشي الواحد لا يكون
قابلا وفاعلا بل لفروقة ان العالمية لا تعلل بغير العلم وهو ليس محلا لها **قوله** كقيام الحل مثلا لليقين فقد يقال لا وربما

لم غيرهم

غيرهم

ك

بالعلم

ايضا له

سامحنا العوارض

لم لا يجوز ان يكون للاجتماع علة غير علة كل واحد منهما حكم خاص

اصلا لان توقف كل منهما ليس على خصوصية الاخرى **قوله** فان العلم من قبيل الذوات الذوات ههنا في مقابلة الاحوال
فانها لا تستقل فيها **قوله** بناء على الحال وكونها زايدة على الذات مع كونها من صفات النفس كما مر **قوله** ما لا يصح توهم
ارتفاعه عن الذات قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من مرصد الوحدة والكثرة فلينظر فيه **قوله** اخص وصف النفس لها
قد بينا فيما سبق ان المراد وصف الاخص منه لا انها اخص من جميع اوصاف النفس لتحقق الصفة النفسية في المركبات التي ب وي
نوعها يكون التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التي بها التماثل وعلى هذا يستقيم ان يجعل وصف النفس اعم من الصفة النفسية فيخرج
لا ينافي قولهم بعدم جواز اجتماع صفتي النفس ثم ان قادرية الله تعالى وعالميته خارجة عن الاقسام الاربعة على تقسيم الجبائي الا
ان يدرجها في الصفة المعنوية ويقول بتعليلها بالالوهية كما يقول به ابنه ابو هاشم في الاجناس والفصول وكذا اللوازم الثابتة
ايضا خارجة على تقسيمه من الاربعة ولا يجدي ان يقال مذهبه ان الكل مشترك في الذات والحقيقة والتمايز بالاحوال فقط
على ما سيجيء في الالهيات لان الكلام في الحيوان والناطق سواء عدا حيث وفصلا ام لا الا ان يدرجها في المعنوية ويقول
بتعليل الحيوانية والناطقية بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية **قوله** يشترك فيها الموجود والمعدوم فان
قلت العالمية والقادرية ونحوهما من توابع الحدوث عندهم فلا يوصف بها المعدوم مع انهم عدوها من الاحوال فكيف
يصح الحكم بوجوب اشتراك المعدوم والموجود في الصفات النفسية قلت هم يجوزون اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة
ولا ينافيه عندهم ايا ما من توابع الحدوث لان المعدوم عندهم متصف بالحدوث ولذا اعترض الرازي بجهالة ثبتية كما سبق
في خاتمة المقصد السادس في ان المعدوم شيء ام لا **قوله** وقيل هذه الصفة الجائزة الا انه لا يخفى صدق هذا التفسير على القسم
الرابع ولو على بعضه الا ان يعتبر قيد آخر يخرجه او يكتفى بالامتياز بالطبيعيات **قوله** ولا صفة معنوية لانها لا تعلل هذا
التعليل يدل على انه اراد ان الحدوث ليس صفة معنوية بالاتفاق اي على التفسيرين والا فالظاهر انه على التفسير الثاني
منها اذ الظاهر ان المراد بالصفة الجائزة غير اللازمة في حالتي الوجود والعدم والحدوث كذلك **قوله** وكالحلول في المحل
للاعراض هذا لا يصح الا بالنسبة الى بعض الاعراض لعدم الحلول في الفناء على ما سيأتي الا عند بعض المعتزلة **قوله** بلا
قصد وارادة قيل عدم القصد ممنوع غايته عدم الشعور به **قوله** بشرط كون الفاعل عالما به والا يجوز ارادة الفاعل
انتفاء فعل لا يؤثر فيه **قوله** ما كان مقدورا مخترعا للمريد فان قلت ارادته تعالى ليست مقدورة لنا اصلا والا احتاج
حصول فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا نهاية قلت هذا انما يلزم اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع كما هو مذهب اهل السنة واما اذا فسرت بالميل التابع للاعتقاد بالنفع او بنفسه ذلك الاعتقاد فيجوز ان
ان تكون مقدورة مخترعة له كما سيجيء في بحث الارادة **قوله** وهو منقوض بالصفات السلبية وبالاعدام ايضا فاما
ان يحال على المقايسة او نقل الصفات السلبية بما يتناول الاعدام **قوله** اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات
واما اذا لم يقل بذلك فيخرج بقيد الغير وهذا انما يصح اذا خص عدم التغاير بالصفات القديمة كما صرح به البعض
والا يخرج جميع الاعراض لانها ليست غير الذات عند البعض كما سبق تفصيله **قوله** فالوجه ان يعاد بالمنجز قيل
الاولى ان يقال فما اذا وجد لينهم امكان الوجود فيخرج الاعدام والسلوب ولك ان تمنع كون السلوب والاعدام على تقدير

99

وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على ان وجودها محال جاز ان يستلزم محالا آخر ثم لو بدل اللفظ بوجود ا
لظهر خروج جامع التعريف وشموله للموجود بالفعل **قوله** ويرد عليهم الفناء الخ هذا على المشهور من مذهب معتزلة البصرة
كما سيذكره الشارح في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفناء قائم بالفاني **قوله** ان بعض كلام الله تعالى ذهب ابو الهذيل
العلاف واصحابه الى ان بعض كلام الله تعالى لا في محل وهو قوله كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار **قوله** وكبعض
البصريين منهم ابو الهذيل العلاف كما صرح به المصنف في المقصد الرابع وان كان ظاهر السياق ههنا يأباه **قوله** فماهيته اذا وجدت
انتقى على ظاهره يلزم ان لا يكون الجواهر الشخصية جواهر كما اعترض السالمي وان قدر المضاف اي فرد ماهيته يلزم ان لا
يكون الجواهر الكلية جواهر الا ان يختار الاول ولا يعتبر الكلية في الماهية بل يراد بماهية الشيء ما هو هو جزئيا كان او كليا او
يختار الثاني ويكتفي في النسبة بذلك بالمغايرة الاعتبارية **قوله** اي قولنا وجد كذا او كذا اشارة الى ان ضمير يطلق راجع الى مطلق
الوجود في كذا لا وجود المذكور سابقا لان الضمير في وجوده راجع الى الوصف وليس المعاني المختلفة لكلها لوجود الوصف في المحل
كما لا يخفى **قوله** اذ يصح ان يقال ان هذا لا يفيد التغاير لطبيعي الذي هو المطلوب انما المفيد له هو قوله ولا يخفى انه فهو دليل
مستقل على المطلوب **قوله** واشار بقولهم اذا وجدت الى فيه بحث لان حد الجوهر لا يقتضي زيادة الوجود للخاص
على الماهية بل زيادة مطلق الوجود والحكماء قائلون بزيادة الوجود المطلق كما سبق في بحث الوجود فلا يخرج
الواجب عن التعريف بقوله اذا وجدت اللهم الا ان يقال المتبادر الى الذهن عند اطلاق نسبة الوجود الى الشيء
هو وجوده الخاص ولو اخرج بقوله ماهيته بناء على اعتبار الكلية في الماهية كما اشار اليه في اول الامور العامة واقتضاء
زيادة الوجود الخاص لم يكن بعيدا وقد يقال ايضا يصح صدق هذا التعريف على الواجب في ان قولنا ماهيته اذا وجدت
كانت كذا مشعر بامكان عدم الوجود ولا يصدق عليه والا قيل بزيادة الوجود ولكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات
بعد **قوله** من الادراكات باطلوس لم يجعل قوله كالعلم مثالا للادراكات على طريقة اللف والنشر لان المشهور
استعمال الاحساس في الادراك ولان الانسب كالعلوم **قوله** وحصرها في عشرة باطل حصرها صاحب الصحائف في الحيوة
والقدرة والاعتقاد والظن والنظر وطلب النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولا يخفى بطلانه لخروج
التعجب والضحك والفرح والغم وامثالها **قوله** المشهور في اربع سيأتي في بحث الاكوان المناقشة في الحصر بالكون الاول
وجوابها على التفصيل **قوله** لما وقع الخلاف فيها اي بين كثيرين والا فيجيء ان بعضا من القدماء قال لا وجود للاكوان
مع انها محسوسة **قوله** بان يكون في الامكان وجودا بمعنى انها لو وجدت لكانت عرضا لا انها اعراض في مرتبة الامكان
العرف لان الوجود ماخوذ في تعريف الوصف عند اهل التحقيق **قوله** ومعنى ان برهان التطبيق لا يتم الا في ما ضبطه
فيه بحث لان الظاهر ان مراد المتكلم لا امكان غير المتناهي من الانواع انه لو امكن لم يلزم من وجوده محال واللازم باطل
لانه على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتيب فيه عند المتكلمين كما سبق ويلزم احد المحالين اما
مساواة الزائد الناقص او تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود لان
الكلام على تقدير الوجود واما تجويزهم عدم تناهي الافراد الممكنة لكل نوع فيمتنع ان يحمل على تجويز كل درجة لا الى نهاية

ذا امكان لكل درجة في نفسها لا ينافي الستي له الكل لبطلان النسبي في الانواع فيتاتي التوفيق فتامل **قوله** ويسهل

الاستواء قيل وجه تسهيل الاستواء ان المرسل هو القسم الاخير فقط فالاستواء المختص به فيستوا هل يوجد منه متعدد ام لا

ولا حاجة الى الاستواء في الاحكام الباقية لكونها محصلة بالترديد الغير القطع **قوله** ولا يزال كذلك ابدا كانه حمل المفارق اعني قوله

ان يغرض على الاستمرار والتجدد الدائمي ثم المراد ان يكون هذا المعنى لازما بحسب كل جزء وقسمة فلا يرد النقض باجزاء العدد

الغير المتناهي كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة مثلا فانه يقبل القسمة لا الى نهاية لكنه بحسب بعض الاجزاء والتجزية و

ولا اختصاص للطرد بالمتصل وجه آخر وهو ان حمل الفرض المذكور ربما تغير القسمة على المبنى وهو المقابل للفعل فيخرج المنفصل

في لانه منقسم بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المنفصل بالقبول ايضا بان يراد الامكان المقابل للفعل **قوله** نوع اشعار بهذا

القيد حيث قيل الاوجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور للمقدار بواسطة الكم الذي هو مانع للذات

وقيل وجه ان العارض للشيء لا ينفك عنه ما دام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار البتة فلا يزال المقدار

معروضا للحيثية المذكورة ولا يخفى ان الاول احسن **قوله** لانها عدمية فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكماء والوحدة موجودة

عندهم قطعا والاعاد وحد الكم المنفصل اعني العدد الذي ليس له جزء سوى الوحدات واعلم ان شارح المقاصد ذكر في

مباحث الكم ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف المتكلمين ايام

راجع لا نفيهم الوجود الذهني وبهذا يتوهم اندفاع البحث لكن استدلالهم على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود

الخارجي كما سيتضح لك مما سيجيء على ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذي هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم اخبروا

فيها الوجود ولعل لا فاجمع بين هذه الاقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة هو الذي لسكب فيه العبارات وسنحي لهذا الكلام تتمة

ان شاء الله **قوله** وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم الى قال الامام في المباحث المشرقية زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة

عن حصول الجسم في مكانه بل هيئة تنم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان يكون امرا نسبيا واما ان لا

يكون فان لم يكون امرا نسبيا وقد بينا في حصر عدد المقولات ان الاعراض التي لا تكون نسبية فهي اما كميات او كيفيات فيلزم

ان يكون الاين اما كميا او كيفيا وهو باطل واما ان كانت امرا نسبيا فتلك النسبة ليست الى شيء آخر بل هي النسبة الى المكان

بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وايضا النسبة الى المكان بالحصول فيه امر معلوم فمن ادعى امرا آخر فلا بد ان يفيد

بتصوره ثم يقيم حجة على ثبوته **قوله** بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه واما كون الاجزاء التحتانية في القيام فوق

الاجزاء الفوقانية في الانتكاس فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة عن قربها

من المحيط **قوله** ويسمى الجدة الجدة في اللغة الغناء فيناسب الملك **قوله** لا ينتقل بانتقال المتمكن قيل المراد انه لا ينتقل

بانتقاله كليا كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن مكان الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا

سكن تحت الماء ثم خلع وسياتي الكلام على مثله في بحث المكان **قوله** كالمسخن ما دام يسخن قد تقرر فيما سبق ان المماثل

لا يجب ان يكون مدخول الكاف بل يكفي ان يستفاد بما في حيزها وللاشارة الى تمثيل مفعولي ان ينفعل بقوله كالمسخن

ما دام يسخن ولا يمثل ان ينفعل بقوله كالمتسخن **قوله** اذ لا وجود لها في الخارج قد اشرنا آنفا الى ان الوحدة موجودة

عند الحكماء وكذا المشهور من مذهب الحكماء ان النقطة ايضا موجودة فلا وجه لهذا الجواب المنع لان الكلام على مذهب

الحكماء **قوله** ولا يندرج فيهما فكانها حينئذ جنسان عاليان فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما ذكر ولكن يندرج تحت مقولة

اخرى فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونهما جنسين عاليين قلت بنى الكلام على تقدير عدم اندراجهما تحت مقولة سوى الشيء فلعل الشك

عنه وتعرض لما يقبل المنع **قوله** وان يندرجان في مقولة الكيف الا باعتبار قيد اللاقسمة في تعريف الكيف كما هو المشهور وتعميم

الكيف للاربعة انواع بان الاندراجها تحت الابعد التخصيص لا يستتبع **قوله** على تصور امر خارج عن محله المتبادر من قولهم لا يتوقف

تصوره على تصور امر خارج انه لا يتوقف على تصور خارج عن نفس هذا العرض لكن لما انتفى تصور الوحدة على تصور موضوعها

وكان المقصود ادراجها في تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حامله يعني الموضوع واعلم انه ليس المراد من الخروج عن الحامل

ان لا يكون نفسه ولا جزءا منه كما يتبادر بل وان لا يكون حالا فيه ايضا صرح به في المباحث المشرقية ايضا حيث قال المعتبر

في الكيف ان لا يلزم من تصوره تصور شيء خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور محله او تصور ما يوجد في محله فهو

من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصورها تصور محلها او تصور حال من احوال محلها و

كذا القول في النقطة انتهى كلامه **قوله** فيكون جنسا نوعا هذا على تقدير ان لا يكون تحته جنس وقد يقال المراد

ههنا من كونهما عاليين ان لا جنس فوقهما فجاز ان يكون بعضها اجناسا متوسطة **قوله** اي لا اجزاء موضوعهما عبارة المتن يحتمل

نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية ايضا لكن مذهب ابي علي على اعتبار النسبة الواقعة في الوضع فلهذا فسر عبارة المتن

بما ذكر **قوله** وان كان غير قار فهو متى فان قلت قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف الزمان اعني الآن كما في

الحروف الآنية وقد خرجت عن تعليل الشيخ فالتوجيه قلت النسبة الى طرف الزمان نسبة الى الزمان بواسطة

قوله وايضا فاعتبرت في الوضع اي على المذهب المختار الذي اثبته فيما سبق بالدليل وان ذهب ابو علي الى خلافه

كما اشير اليه الآن **قوله** منظور فيه لم لا يجوز ان يحصلا بالنسبة الى مقولة اخرى كذا نقل عن الشارح واما قيل من ان

مبدأ التاثير قد يكون جوهرا كما سلف في يكون النسبة الى الجوهر فانما يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر لا بواسطة

كيفية **قوله** اثر ذي اثر اي قيل لكل شيء آثر اسم فاعل مضاف الى مفعوله والاثر ههنا بمعنى المصدر اي آثر فعلا اذا

اثر اي ما ثور المختار ويحتمل ان يكون الاثر بمعنى المفعول ويكون من باب اضافة المسمى الى الاسم اي فعلا صاحب اسم

التاثير وبهذا تبين ان قول الشارح قيل لكل شيء حاصل المعنى بالنظر الى المقام اذ الفعل المختار ههنا هو الرجوع الى

الاستقراء قيل ادعاء الحصر العقلي والاصح حمله عليه **قوله** لا يفيد الا ظنا ضعيفا الاستقراء الناقص انما يفيد الظن قبل

العثور بقسم آخر واما اذا وجد قسم آخر كما فيما نحن فيه فلا يفيد اصلا اللهم الا ان يقام الحجة على انتفاء ما عدا من الاقسام

ويمكن ان يكون مراده سوى الاستقراء الذي لا يفيد بحسب نوعه الا ظنا ضعيفا هو الاستقراء الناقص فجعل الموصول

مع الصلة صفة للاستقراء قائم مقام الناقص فتامل **قوله** والنسبة الشاملة للسبعة الباقية فالنسبة على

هذا جنس للسبعة واما على تقدير انحصار المقولات في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع **قوله** ان لم يكن قارا

عند الحركة في الزمان على تقدير وجوده وكذا ان يفعل وان ينفعل داخلة في الكم على هذا المذهب فلا يكون الزمان

من اقسام الكم فلا يصح ممن اختار هذا التقسيم ان تقسيم الكم الى القار وغيره **قوله** فاطلق انها من مقولة ان ينفعل كما يظهر من
قولنا حركت الشيء فتحرك وقد يقال الحركة ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فهي من مقولة الانفعال
وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرت بتقطيع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فسرت بالكونين في انين
في مكانين او الكون الاول في الحيز الثاني فهي من مقولة الاين **قوله** لان الانتقال انما يتصور في المتحيز اي بالذات والمراد بالحصول
المذكور في تفسير الانتقال هو الحصول بالذات ايضا فلا يرد انه لم لا يكفي التحيز التبعي **قوله** لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض
دفعيا وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكان الى
جزء آخر بلا فصل يتحقق الحركة ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول عين الوصول في الثاني كما سيتحقق في مباحث الاكوان
واما عند الفلاسفة فانتقال الجوهر تدريجي وهو حال الانتقال في المسافة كما سيطلع على مذهبهم وما يرد عليهم ان شاء الله
قوله ليس لذاته اي ليس ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاما كما اشار اليه في المقصد الثاني عشر من المرصد الثامن
قوله و لا لما حل فيه والا دار فيه بحث اذ قد سبق في بحث التعين ان تشخص الهيولى معلل عند الفلاسفة بالصورة
فيها ومن ههنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان الهيولى ليست بمتقومة للحلول
بخلاف محل العرض مما لا يجدي **قوله** لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه لما اشرنا اليه في بحث التعين من ان
حلول الشيء في العرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا
بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها كما مر وفيه ما اشرنا اليه هناك من انه اذا لم يتوقف تشخص
المحل على حلول الحال بل على ذاته كان هذا باطبيعة تجويز الستاحة الى المنفصل فتامل **قوله** نعني الى تشخصه
محله يعني اذا لم يكن الاقتضاء التام للامور المذكورة فليحمله وقل في تشخصه البتة ويتم المطلوب وعلى هذا لا يرد
ان يقال لم لا يجوز ان يكون تشخص العرض لامر حال في محله اذ على هذا التقرير يصدق انه لمحله دخلا في التشخص
ولو بالواسطة ويتم المطلوب واما ما ذكره شارح المقاصد في رد الاحتمال المذكور من انا ننقل الكلام الى تشخص
ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور او التسلسل فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب
امور غير متناهية ويكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثله جائز عند الحكماء هذا وقد يعترض على اهل الاستدلال
بانه لم لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين ولم يجوز مفارقته عنه كما في الماهية
بالنسبة الى الصورة فان تعينها انما يحتاج الى الصورة ما ولهذا تتوارد عليها الصورة مع كون تعينها بعينه لا الى صورة
من حيث هي صورة ولذا جاز مفارقتها من الصورة والجواب ما سيشير اليه الشارح في تحقيقات الهيولى من ان الواحد
بالشخص لا بد ان يكون علة واحدة بالشخص فلا يعقل ان يكون علة الواحد المتشخص محلا مطلقا واحتياج الهيولى
الى الصورة في البقاء لا التشخص بل الامر بالعكس فتم يشكل ما ذكره في بحث التعين كما اشرنا هناك **قوله**
اذ يجوز ان يكون له شريك خاصة الى التشخص معين قيل لا يجوز ان يكون المنفصل علة لتشخص العرض لانه يكون العرض
في متشابها مكتفيا في تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمكتفي فيهما بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيكون مستغنيا عنه هذا

تحقيقا لما ذكره الشارح من ان...

مبحث قيام العرض بالعرض

قوله لا يبطل وفي عرضنا يتميز نوعه في تشخصه اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته وماهيته او للوازمها **قوله** فيقال
الجسم يختلط في كونه متحيزا الخ في تحيزه المطلق لانه يحيزه الخاص والا فلا محذور اذ اللازم ح انتفاء التحيز الخاص
بالانتقال **قوله** لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه هذا التعليل يدل على ان مدار الاستدلال الثاني ايضا كون القيام
بمعنى التبعية في التحيز وح فالجواب عن الاستدلال الاول بمنع كون القيام هو التبعية في التحيز جواب عن الاستدلال
الثاني ايضا لكن لما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثاني غير مذكور في تقرير المص صريحا بخلاف مدارية الاول جعل المنع
المذكور جوابا عن الاول فقط واما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جوابا و
ان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفى **قوله** بل هو الاختصاص الناعت قال الامام في المباحث المشرقية
فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم
وليس اذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء فان كثر الاشياء انما يعرف باللوازم **قوله** والقول
بان التابع الخ هذا القول وان ذكر في الاستدلال الاول واجاب عنه المص بمنع مداره الا ان الشارح ذكره ههنا تنبيها
الى انه قادح على تقدير تسليم ذلك المدار ايضا والى انه لا بد في تحقيق جواب الوجه الثاني المبني على ذلك التسليم **قوله** جاز قيام
العلم بالعلم فان قلت لا يلزم من جواز القيام القيام بالفعل حتى يلزم التسلسل قلت الجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال وقد لزم
ههنا وهذا القدر يكفي في الابطال لكن فيه بحث اما اولا فلان المجوزين لقيام العرض بالعرض لا يجوزون قيام كل عرض
بكل عرض كيف وهو مشروط بالطبع عندهم اتفاقا فلا يجوزون قيامه بالعلم اصلا فلا يلزم ان يقال جاز قيام السواد
بالسواد واما ثانيا فلا انتقاض بكل نوع ممكن بان يقال لو امكن ان يوجد فرد من الانسان لامكن ثان وثالث لا الى
نهاية ويلزم التسلسل وبطلان الامكان بكل وجه في نفسهما لا ينافي استحالة الكل لبطلان التسلسل كما اشرنا اليه فليكن هذا
على ذكر منك تنتفع به في مواضع فان قلت التعليل المذكور لا يبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت
المجوزون لا يخصصونه بها والمقصود ابطال كلامهم على ان المدعي استلزام الجواز بدرجة جوازه بدرجات ويتم
الدليل لولا ما نشير اليه في الطالب السابق من الفرق فتامل **قوله** وهو مردود بان للمانع ان يقول الكلام انما وقع في
المختلفات لا يجري الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود انواع مختلفة عند اكثر المعتزلة والاشاعرة كما
سبق وفيه بحث لانهم اتفقوا على امكان افراد غير متناهية لكل نوع وامكان افراد النوعين المختلفين يكفي في اجراء الدليل
بان يقال لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجاز ان يقوم فرد من السواد بفرد من الحلاوة وفرد من
الحلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم الا ان يقال عدم تجويزهم قيام احد المثلين بالآخر بناء
على لزوم انتفاء الاثنينية لان المحل لما كان مع ماهية الحال كالسواد مثلا علة تامة لتشخص المعين اعني السواد الحال
في ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك السواد لزم ان يتشخص تشخص السواد الاول لوجود العلة التامة لتشخص
الاول فينتفي الاثنينية ومثل هذا الدليل يبطل ان يقوم سواد بمحل حلاوة وبهذه الحلاوة سواد آخر والا لزم
انتفاء التمايز بين السوادين لان المحل للحلاوة والحال فيها يتحقق العلة التامة لتشخص السواد الاول في السواد الثاني

فان اعتبر انتفاء المحلية للطلاوة للسواد في تشخص السواد والاول فليعتبر انتفاء تشخص احد المثلين في علة ذلك التشخص
المعين فلا يلزم ارتفاع الاشتباه في قيام احد المثلين بالآخر ايضا فتامل فانه دقيق **قوله** انواع مختلفة بالحقيقة
التوضيح للاختلاف حقائق طبقات الحركات انما يفيد في تقرير الجواب بوجه آخر وهو ان طبقات الحركات انواع مختلفة
متمايز بعضها عن بعض بالسرعة والبطوء فيكونان ذاتيين للحركات وذاتي الشيء لا يتقوم به لانه متقدم عليه بالذات و
القائم به متاخر عنه واما على تقرير المصنف فليس له كثير نفع في المقصود وما يقال من ان التوضيح لدفع ما يتوهم ان السرعة و
البطوء سببان لامتياز الحركات في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لا يلتفت اليه لان الامتياز بالحقيقة لا ينافي الامتياز
بالعوارض ايضا فلا يندفع التوهم ثم الامتياز في الخارج قد يحصل من معدوم فيه كالعمى او يكفي اتصاف الممتاز الخارجي بها
السببية الخارج بقي ههنا بحث آخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطوء امران اعتباريان والموصوف بهما موجود في الخارج
وانت خبير بان المتصف بهما هو الحركة بمعنى القطع الذي هو امر موهوم عندهم كما سيأتي في اطلاق الموجود عليها باعتبار انها
تحصيل من امر موجود كما سيأتي **قوله** وانما هو الذي ذكره بعض ان المنشأ الاصلي هو ذلك ثم انهم لما ارتكبوه دفعا لهذا المحذور
فتشبثوا بما يمكن ان يوجد والوجوه الثلثة المذكورة في المتن والمنشأ الاصلي وان كان لا يقتضي الا عدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها
بقاء الجوهر الا ان بهذه الوجوه يدل على عدم بقاء الكل فلذا عمموا الحكم ايضا **قوله** بان شرط بقاء الجوهر هو الوصف وذلك
لان الجوهر لم يثبت عندنا فالجوهر اما الجسم او الجوهر الفرد والحال منهما ذو وضع يقتضي الاتصاف بالاكوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر
وجود الوصف دون بقائه وشرط وجود العرض وجود الجوهر لا بقاؤه فلا دور فان قيل وجود الجوهر في الحال مشروط بوجود
العرض او يستدل الاتصاف بالتغير البتة ولو في اول زمان حدوثه فيدور قلنا يلتزم الشرطية المتعاكسة اذ هو دور المعية بلا
توقف **قوله** دون العلوم وفيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية في المقصد السادس عشر الذي عقد
لتعيين محل العلم الحادث حيث ذكر هناك ان ابا علي قال ببقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف وان قال بعدم
بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها وان ابنه ابا هاشم اوجب بقاء العلوم مطلقا ودفع المخالفة بين المنقولين عن ابي علي وان
امكن بان يراد بما ذكر ههنا انه ذهب الى بقاء الالوان والطعوم والروائح مطلقا دون العلوم مطلقا بل انما ذهب الى بقاء
بعضها لكن لا يتمشى في دفعها بين المنقولين عن ابي هاشم واعتبار نفي القول ببقاء مطلق العلوم بالنظر الى الثلثة دون كل
واحد منها حتى يتمشى فيه ايضا تعسف بارد لا يرتضيه طبع سليم فتامل **قوله** قالوا وما لا يبقى تحقق امكانه بوقت المراد
امكانه الوقوعي وهو الاستعداد وموضوعه بالفعل لا الذاتي لان القول باختصاص امكانه بوقت يستدعي نفي الامكان قبل
ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان ولهذا قالوا بازلية امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص امكان
كل حادث بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم الا ان تخصيص ما لا يبقى بالذكر لاقتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام اياه
فانه لما ذكر اولا ان الاشاعرة حكموا بوجوب تجدد كل عرض وان تخصيص كل من المتجددات بوقته الى الفاعل المختار ذكر
ثانيا ان الفلاسفة في القول في كل من الامرين حيث حكموا بان المتجدد بعض الاعراض وان المخصص لذلك المتجدد بوقته انتفى
الاستعداد وموضوعه الا في ذلك الوقت وهذا القدر يكفي في التخصيص فليتم **قوله** كي لا استحالة اشارة الى النقض اجمالي

بانه لو صح ما ذكر لزم امتناع وجود عرض في محل لان العدم كان قادرا على ايجاد مثله في ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور
المذكور **قوله** فاما ان يذول بنفسه الخ فان قلت ههنا شق آخر وهو ان يعدم الطارئ عرض على محله فيعقبه في الزمان
الثاني فيبقى الاعراض القائمة به كما في الفناء وفناء الاعراض وان كان قد ثبت بعد بالافناء الى آن الآن الكلام في عموم الاستدلال
قلت ما آل هذا الى زوال الشرط بالجوهرية وسيجيء الكلام واعلم ان كون الفاعل الموجب هو طرق الضد فقط وكون الامر العدمي
زوال الشرط فقط مما يمنع وارادة التمثيل مما يبعده من العبارة لا يلائم وجه الابطال لانه مخصوص بطرو الضد وزوال الشرط
قوله بل الدفع اهون من الدفع هذه مقدمة خطابية يتبادر اليه افهام العامة فان الباقي والطارئ لما كان متنافيين في
اصل القوة وقد يقوى الباقي بالاستقرار في المحل فالظاهر انه يدفع ما يساويه بحسب اصل القوة وما قيل في بيانه من ان رفع
الطارئ انما يكون بعد وجوده في محل الباقي اذ لا يعقل تاثيره حالة العدم في الموجود بازالة وجوده كيف وحالة العدم مستمر
بلا تاثير ولا حالة وجوده في محل آخر فان تجويزه سفسطة ظاهرة بل حالة وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع
بان وجوده في محل الباقي وزوال الباقي عنه في آن واحد وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا محذور **قوله** وان كان الجوهر
والجوهر مشروطا بالعرض لزم الدور قد اشار في اول المقصد الى جواز ان يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لنفيه من دليل
على ان الدور لو سلم فانما هو على تقدير كون الجوهر الشرط محل الوصف الزائل واما لو عمم فلا يجعل الدور وانما ينتقل الكلام الى
زوال الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا يعبأ به فان قلت قد ثبت ههنا ان الوصف يزول وكانما يزول محله فلا حاجة
في ابطال كون زوال العرض بزوال الشرط الجوهر الى التزام الدور قلت ما ذكرته ابطال في بعض المواد والمدعى كلي يتبين
وهو ان بقاء الجوهر عند المستدل مشروط بوجود العرض لا بقائه على تقدير عدم بقاء الاعراض كما يسلف مفنيا في اول المقصد
فعلى تقدير بقاء الاعراض ينبغي ان يثبت المستدل لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء الاعراض لا نفس وجودها حتى يلزم الدور
بزعمه **قوله** لما هو من السبب وبعد الباقي عنه الممكن لا ينافي السبب في الحدوث والبقاء لحديث الثوب بحاله فتامل **قوله** الخ
واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل اذ ما آله ازالة الامر الوجودي وهو امر وجودي يصلح اثرا للفاعل فالفرق بين
العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه وان فرض الفاعل موجبا واما اذا فرض مختارا فالفرق اظهر لان العدم
المستمر ازلي فلا يستند الى الفاعل المختار لما تقرر من ان اثر الفاعل المختار يكون حادثا بخلاف العدم الحادث **قوله** وشرط الجوهر
تلك الاعراض المتبادلة فلا دور لان حاكم الشرط انما بقاء الجوهر بواحد من تلك الاعراض بلا قيد التعيين لا بمجموعها وهذا
الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا دور وان لم يجوز التعاكس فان قلت بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع
تلك الاعراض وبالعكس فيدور قلت لو سلم بقاء النوع مع تجدد جميع الجزئيات فلا نسلم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل
الى مطلق الجوهر فلا دور **قوله** واعلم ان النظام طرد الاعدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون
الاكتفاء بالمحل المطلق لانه في الطرد اذ غايته سقوط هذا الشق من الترديد المذكور وبهذا القدر لا يخرج الدليل عن كونه
ذلك الدليل **قوله** وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام مركبة من الجواهر الافراد فيه بحث لان تركب الجسم من الجواهر الافراد
الغير المتناهية وان كان مشهورا من مذهبه الا ان الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقا مركب عنده من محض الاعراض المجتمعة كما يجيء

في موقف للجوهر فالاجزاء الغير المتناهية عنده جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض المجتمعة فلا فرق في الاحتياج المذكور
وعدمه بين القولين لان مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة هو ان المركب من محض الاعراض يلزم ان يكون
عرضا كما تشهد به البديهة وان كان جوهرا عند النظام فالدليل الدال على تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم الذي اجزاؤه منها فلا احتياج
الى طرد الدليل كما لا احتياج الى طرده في خصوصيات الاعراض وهذا اللزوم لا يختلف في القولين كما لا يخفى على المتامل الكلام الا
ان يثبت منه نقل آخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان لم يذكره المص وبما ذكرنا يظهر ان عدم الاحتياج
الى طرد الدليل على ما تشهد به البداهة لا على ما ادعاه النظام من جوهرية المجموع وانما لم يجعل مبنى نفي الاحتياج المذكور ان تجدد
الجزء يستلزم تجدد الكل وان سلم جوهرية الكل على ما ينسب به عبارة اللزوم لانه قد يشابه تغيير الطريق في اثبات تجدد الجسم فلا
يكون قولا معتدا به **قوله** اجيب بانه جار الى هذا هو المعقول اذ لو كان لا في محل واي كان نسبته الى جميع الجواهر على السواء فزواله
بعضها به دون آخر ترجيح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه احتمال صرف ليس بمنقول من المعتزلة ولهذا اعدل عنه وقال
والاول **قوله** يريد ان ما ذكره اولا طريق زوال الجواهر عند المعتزلة الا وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظ على التوجيه
الاول لان الفناء عنده ما ليس بعرض بل هو امر عدمي اعني عدم البقاء كيف وانه من الانواع المتكثرة اذ لو وجد لاتصف بالفناء
والابقى محلا ايضا وقد تقرر ان الانواع المتكثرة عدميات واما على التوجيه الثاني الذي اورده وعده اولى ففيه خفاء لان المشهور
من المعتزلة انهم يثبتون الفناء عرضا يخلقه الله تعالى لا في محل فتفنى الجواهر به وعند بعضهم الفناء قائم بالفاني ذكره في شرح
المقاصد واما انهم يثبتون عرضا آخر يشبهها بالفناء وسماه فناء فيما ذكر فليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال العقلي فعدم
تجويزنا اياه ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال لما جوز المعتزلة الفناء على الوجه الذي ذكروه فالاقرب ان تجويز مثله والفرق
بعدم الجواهر بهذا الطريق ايضا مخصوص بهم واما وجه اختصاص الطريق الثاني فلانه مبني على ان مذهب المعتزلة ان طريق
زوال الجوهر خلق عرض يقوم به ليس الا لكنه لا يخفى على المتتبع ان المعتزلة يجوزون خلو الجواهر عن الاعراض
كلها دون الاشاعرة او لو لم يثبت التجويز المذكور فعدم خلو عرض ما من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سببا لزوال
الجوهر فلم يخصوا طريق الزوال بخلق الفناء **قوله** الا ان يقال ان الوصف لا يقوم به عرض اذ الشرط في قيام الفناء بالمحل
في اول الامر او في ثانيه فوجه هذا الشرط وان لم يشترط اصلا كما هو المشهور من المعتزلة فلا اذ يمكن ان يكون زوال الوصف
بوصف يخلقه الله تعالى لا في محل واما كون زوال الوصف بوصف يخلقه الله تعالى في محل الوصف الزائل فيزول في ثاني الحال فيزول الوصف
القائم به فهو راجع الى اشتراط بقاء الجوهر في بقاء الوصف وقد مر ما فيه تامل **قوله** بناء وبل ان يعاد المحوج الى التاويل اللفظي
ومعنوي اما اللفظي فهو تذكير الضمير واما المعنوي فلان الاعادة اختصوا بالاجزاء ولا وجود **قوله** ولا ضير عليه في ذلك اي بحسب
الشرع فان المنع المذكور لا ينافي القول بحشر الاجساد واعادتها بعد الافناء ومع تواتر الاخبار من الاعراض التي
لا يمكن خلو الجواهر عنها على تلك الاجساد **قوله** وهذا اي الوجود فيها بلا تخلل ممتنع لانه يلزم في قيام العرض اعني البقاء
بالعرض وقد مر بطلانه واما اذا تخلل العدم بين زماني وجود الوصف فلا يلزم هذا المحذور هذا هو الفارق بين
تجويز اعادة الوصف مع تخلل العدم وعدم تجويز وجوده في زمانين بدون ذلك التخلل وان من تضعيف هذا الفارق

يمنع كون البقاء عرضا **قوله** لامتناع توارد العلتين على شخص واحد وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من المحلين
وان لم يكن علة مستقلة مع جميع ما يتوقف عليه ذلك الشخص علة تامة له لا يقال لا يجوز ان يكون مجموع المحلين علة
واحدة لتشخص ذلك الوصف القائم بكل منهما لانا نقول يلزم ح ان لا يوجد ذلك التشخص في واحد من المحلين لان في كل منهما انما
يوجد جزء العلة لا تمامها وهو لا يوجب وجود المعلول فيلزم ان لا يوجد **قوله** وان كان للجزم الى قوله في هذه العبارة
بان كلمة ان الوصلية مشعرة بان كون اطمئنان النفس الى الاكثر كان اولى على تقدير ان لم يكن الجزم اليقيني حاصلا بدونه كما
يظهر من قولنا زيد بخيل وان كثر ماله مع انه فاسد والجواب على تقدير تسليم لزوم المعنى المذكور لان الوصلية ان قوله وان
كان مرتبط بمقدر يقتضيه سياق الكلام والتقدير اطمئنان النفس الى الاكثر ولذلك لم يكتف بدونه اي بدون العلم بكميته وفي نظائره يعني
ان الوصلية لان عدم الاكتفاء بدونه اولى على تقدير حصول الجزم اليقيني بدونه **قوله** والحق انهما متماثلان وانما لم يجب تجويز
قيام الجوار بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل مثله في التاليف لبداهة قيام الجوار بكل من الجوارين وفي تلك **قوله**
لان التاليف لا يعقل في امر واحد ولانه يلزم الترجيح بلا مرجح **قوله** وجوابه منع ان عرض الانفكاك وقد يجاب ايضا بان التاليف
قائم بالمجموع من حيث هو مجموع ولا محذور فيه **قوله** وجوابه ان التاليف الذي بين الجزئين الظاهر تقرير الشارح يوهم ان
خلاصة الجواب ان في صورة اجتماع ثلثة اجزاء تاليفين احدهما قائم بالثلثة والاخر بالاثنين فبانعدام احد الثلثة انعدم
التاليف الاول وبقي الثاني ولكن ان تحمله على ان في تلك الصورة تاليفا واحدا قائما بالثلثة فاذا عدم واحد من الثلثة انعدم
التاليف القائم بها وحدث تاليف آخر قائم بالاثنين هذا وقد يقال اذا حمل كلامه الى ما سلم على ان التاليف القائم بالاثنين
لا يقوم بعينه بالكثير لا يكون الجواب دافعا بل الجواب ح ان يقال انعدام واحد من الثلثة انما يستلزم انعدام التاليف لو لم
يكن له محل آخر وههنا محلان آخران مستقلان في المحلية على ما زعمه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح كما سلم ان التاليف
مطلق لا يقوم باكثر من اثنين فتامل **قوله** فان احد قسميه اعني العدد يعم المفارقات والمجردات واما الكيف فلا يعم المجردات
اولا وبالذات لان علومها حضورية لا حصولية والا لم يثبت الوجود الذهني كما اشار اليه المص في مباحث العلم
فليست تلك العلوم من قبيل الكيف واما النفس الانسانية فانها معدودة من الماديات لتعلقها بها وانما قال اولا وبا
بالذات لئلا ينتقض بزوجية العقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم المنفصل اعني العدد وقد يقال
في توجيه عموم الكم ان الكيفية نفسها لا يتمايز بها كيفية ويتمايز بها عدد فان رد عليه بان الكمية نفسها يتمايز بها كيفية مختلفة
بالكميات اجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه كذا في حواشي التجريد وفيه نظر لان الوقف كيفية عارضة
للصوت الذي هو ايضا كيفية كما منع قولهم الكيفية لا يتمايز بها كيفية وايضا السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا
الخط عارض للسطح الذي هو كم آخر فلا منع للقول بان الكمية نفسها لا يتمايز بها كمية **قوله** واصح وجودا فيه تامل لان النزاع
في وجود الاين على ان المتكلمين ينكرون الكم مطلقا كما منع الصحيح وجوده بالنسبة الى الاين **قوله** سواء كان بالقطع
او بالكسر لعل حصر سبب الفك في القطع بجهتها والكسر كما هو المفهوم الظاهر من كلماتهم بحسب الغالب والا فقد يكون الفك
بدونهما كما اذا جر خيط من طرفه فانفك بعض اجزائه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظ ولا بطريق القطع

لاحتياج الى الة نفاذة كما صرح به في موقف الجواهر قوله غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة فيه نظر لان الانقسام الخارجي
يحصل الى حد يتعذر عنده فلا يلزم الاشتمال على متناهية بل غير متناهية بالفعل قوله كما يعد الحركة الى الحيز المسكون فيه اي السكون
المخصوص الذي هو بعد الخروج لانه معد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة قوله والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر لاخلاف
في ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الاثر وفي القريب خلاف كما اشار اليه في مباحث الموقفات من حواشي المطالع فكان
قوله لا يجب اشارة الى ذلك قوله اذ لو اريد به زوال الاتصال الطبيعي كما هو الظاهر ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع او
بالكسر او لو اريد به زوال الاتصال المطلق لم يناسب قوله وذلك اذ لا قطع ولا كسر في الانفصال الذاتي الذي هو عارض للوحدات
بالذات قوله لان معروض الوحدات هذا بيان ان الكم المنفصل لا يعرض ... الكمية بالمعنى المذكور بواسطة محله ولم يبين عدم
العروض بلا واسطة لان كون الوحدات في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض امر لا شبهة فيه مع انه سيصرح به بعد هذا الكلام
فيستغني عن بيان عدم كونه معروضا ... النكتة ههنا قوله منفصل بعضها عن بعض لانقطاع بعضها اما فاعل منفصلة والثانية
باعتبار المضاف اليه او بدل من الضمير فيها الراجع الى الوحدات قوله الثانية وجود عاد اعترض عليه العلامة الشيرازي بان
المقدار الاصم قابل للتنصيف قطعا ونصفه يعده بمرتين جزما ولا ينافي ذلك كونه اصم اذ معناه انه لا يعده المقدار المعين المفروض
لتقدير المقادير بمنزلة الواحد في العدد وعدم عده له لا يستلزم ان لا يعده مقدار اصلا قوله اذا اسقط منه امثاله مرات
متناهية او غير متناهية فلا نقض بالعدد الغير المتناهي قوله لكنه مخصوص بالمقادير لان التطبيق بينهما يمنع جعل العاد ...
للمعدود والمطابقة هي الاتي في الاطراف كما سبق في المنفصلات ... من مرصد الوحدة والكثرة ولا شك انها لا تتصور في
الوحدات بل في المقادير قوله الثالثة المساواة فيه اشكال وهو ان الكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التي هي خارجة
عن الكم بنفسه ... العدد ... ان لا يجعل العدد مطلقا مندرجا تحت الكم قوله وهو فرع الخاصة الاولى ويجوز
ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر فلا يحتاج الى التاويل الذي ذكره الشارح ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى واسطة
في الثبوت لا في العروض فلا ينافي كونها عرضا ذاتيا على ان الواسطة في العروض انما ينافي اولية العروض لا كونه عرضا ذاتيا
الذي هو المدعى ههنا لجواز ان يكون عرض اوليا وواسطة في عروض عرض ذاتي قوله لانه اذا فرضنا ...
بحث وهو ان المقادير يمكن ان يفرض متفاوت الاجزاء فان شرطت ... الكلام الى ذلك ... فالظاهر
ان هذا لا يجري في المقادير بل في الاعداد وان اوهم لفظ الفرض بكونه في المقادير بناء على ان الاجزاء بالفعل متحققة
في العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض هنا الملاحظة ليس الا وبالجملة الفرض المطابق للواقع يجامع
للفعل قوله واللامساواة مما يدرك بالحس المراد باللامساواة الزيادة والنقصان وهما وجوديان يمكن ان يدرك بالحس
قوله بل انما تنالها مع المتكمم تنالا واحدا بخلاف المساواة مثلا فانها وان احس بها مع المحل لكن بالحس ... لا بالحس
واحد وسيجيء تحقيقه في اول بحث المبصرات قوله فان اي جزء اي بين الاجزاء كما نقل عنه فلا يرد الخط المفروض على الجزء الاخر
من الخط مثلا قوله اجزاء تتلاقى انما قال اجزاء ولم يقل جزئين مع انه المناسب لقوله يمكن ان يفرض فيه تنبيها ... بناء على ان كل
مقدار يمكن ان يفرض فيه اجزاء كما اشار اليه سابقا بقوله ولا يزال كذلك ابدا ثم تلاقي الاجزاء ليس باعتبار ان كلا من الاجزاء

الثلثة يلاقي الاخرين مثلا بل باعتبار ان هذا الجزء يلاقي ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء يلاقي من الجانب الاخر الجزء
الاخر على حد واحد ايضا قوله والحد المشترك هو ذو وضع الخ قيل عليه كون الشيء ذا وضع فرع وجوده الخارجي والحد المشترك
امر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف يكون ذا وضع واجيب بان المعنى ذو وضع مفروض وتحقيق الجواب ما ذكره الشارح في
حواشي التجريد من ان كون الشيء ذا وضع لا يقتضي وجوده بل اما وجوده او وجود ما ينتهي هو فيه قوله لم ينتقص شيئا التنوين
في شيئا للتقليل وشيئا اما تمييز او مفعول مطلق اي انتقاصا شيئا قوله فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى الثلثة وهذا مع انه
خلاف المفروض يستلزم ان يكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى اقسام غير متناهية والقول بجواز كون الحدود المشتركة خارجة عن البعض و
داخلة في البعض مما لا يلتفت اليه اذ لا وجه للتخصيص فتأمل قوله في قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة قد يوجه
عبارة الكتاب بان ضمير الشان ... محذوف وهو اسمه واي جزء ظرف والضمير في فرض للحد لا الجزء والمعنى فان الشان الحد في اي
جزء فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة قوله فالمنفصل كالعدد الكاف ... كانه قوله لطيف المطلق ... على ما اشار اليه
الشارح في حواشي بيان المفتاح فلا ينافي ايراد الكاف انحصار المنفصل في العدد كما صرح به وقد يجعل ايراد الكاف في مثله
باعتبار الافراد الذهنية قوله وذلك لان قوام المنفصل بالمتوحدات هذا المنفصل اعم من الكم المنفصل بالذات وبالعرض كما
يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المنفصل في العدد مستندا بان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك
وليس كل منهما عددا وبان القول كم منفصل بلا واسطة غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر
في الاستدلال الذي ذكره خفاء فتأمل قوله فالاحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات الخ فان قلت الاحاد المأخوذة على الوجه
الاول احاد غير معينة لا وحدات قلت لا منافاة لان الوحدة والواحد بوحدة هي نفسه على ما تقرر فالوحدات احاد ووحدات
قوله وبهذا المعنى قيل ان كل خط جزء في نفسه طويل الامتداد والذي اطلق عليه الطول هو الممتد كما يطلق الاتصال الجوهري على
نفس الصورة الجسمية والاتصال العرضي على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع ان الظاهر ان يقال كل خط طول انه
طويل بطول هو نفسه كما يقال الضوء مضيء قوله حشوا بين السطوح اعني الجسم التعليمي عبارة المتن لما لم يكن بحسب الظاهر
متناولا للجسم التعليمي الذي في الكرة المصمتة فان فيها سطحا واحدا لا سطوحا وكان متناولا للجسم الطبيعي فسره الشارح تفريعا
بالمقصود وان كان اخفى في عبارة المص نفسها ولو قيل اعني ليعني لكان اظهر ثم ان ما في قوله حشوا بين السطوح اما مصدرية
ابهامية او موصولة واضافة الحشو اليه بيانية على التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى المصدري ولا الحاصل بالمصدر كما ظن
بل المحشو به اما اصطلاحا او على المجاز اللغوي قوله كان المجموع ... ايضا اضافة اليه تحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم
تحقق الثالث ولا تعكس الا ان الكلام في الابعاد الطبيعية فلذا كان للاولين اضافة الى الثالث فان تعين الطول والعرض باعتبار
العمق قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر فان قلت الاطول الذي ذكره المص من الطول بمعنى الطول الاخذ
فيه زيادتان وطول هو اضافة ايضا فيصح القول بان الاطول اعتبر فيه اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول المذكور
بمعنى الامتداد مطلقا وليس باضافة والاقرب في توجيه كلام المص ان يقال الاطول لمن زاد طوله على طول غيره بالنسبة
الى قصير ففيه الطولان الاضافيان والزيادة الاضافية فلا اعتبار في الكلام قوله فانه مع الكم محلها الجسم المشهور ان

اللون عارض للسطح وليس بنافذ في العمق وقيل ما نفذ فيه وهذا الكلام مبني عليه قوله كما يقال هذه القوة متناهية او غير
متناهية فان القوة تتعلق بالحركات التي تكون محلا للكم متصلا او منفصلا فتتعلق بالكم في الجملة قوله ويعرض لها ايضا
المساواة تنبيه على الاستعمال الاصطلاحي وهو تقدية الوصف باللام وان قول المص فيعرضها ليس على ذلك قوله لو وجدت الوحدة فلها
وحدة واما انها لو وجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بل في الاعتبارات وهل يمتنع التسلسل في الاعتباري النفس الامري قد سبق الكلام
فيه فلا نعيده قوله الثاني ان الواحد فيه ان هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلي لا على السلب الكلي الذي هو المدعى اذ لا يدل على
عدمية وحدة الواحد الذي لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تع وادعاء عدم الفرق مما لا يسمع قوله قلت ان العقل يعتبر المجموع
من حيث الاجمال الخ فان قلت اتصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية خارجي لا مدخل لاعتبار العقل في ذلك فهو وسيط اعتبار
العقل وملاحظة لغو في البين لا يدفع من الاعتراض شيئا قلت اتصاف المحل الواحد بالوحدة وان سلم انه خارجي لكن لا يلزم
انقسام الوحدة تابع للخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلو لزم لزم الانقسام في العقل لكن هذا ايضا غير لازم لان العقل يعتبر المجموع
من حيث الاجمال كما قررته فتامل قوله ولا يمكن اعتبار رطوبة العقلية الا به لا يمكن الاعتبار المفيد فان الوحدة اذا لم تكن موجودة
تنقسم بانقسام محلها فيه ولا يفيد اعتبار رطوبة الاجمال قوله لم يمكن الاثنينية صفة واحدة شخصية فان قلت الانقسام بحسب
المحل لا ينافي الوحدة الشخصية كما لا ينافي انقسام زيد بحسب الاجزاء وحدته الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم واحد وحدة
شخصية وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا بعضه عن بعض بان يكون احدهما في المشرق والآخر في المغرب مثلا
فادعاء ان الوصف الموجود القائم بهما على الانقسام واحد بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود في المشرق وعمرا الموجود في المغرب
واحد بالهوية فلا يلتفت اليه تامل قوله ننقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر فيقال لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا
فان قلت الاعتباري لا ينافي نقل الكلام قلت اولا منقوض بالوصف الاعتبارية وثانيا ننقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار
اللهم الا ان يقال لا يكفي في وصف الامر الاعتباري في قيام الكثرة الموجودة في الخارج وفيه تامل قوله هذا ان جعل الوصف
اي كون الوصف امرا وجوديا كما قال المص وان لم يتم قوله ولكونه في عطفه على كالواحد مسامحة ظاهرة وجعل الكون
بمعنى الكائن بابا عن اضافته الى الضمير قوله وفيه بحث لانه مبني الخ واما جعل المبني منحصرا في انه ذو الوصف الاتصالية والانفصال
للجسم لان تلازمهما لا يفيد وجودهما كما ظن لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقدير مغايرته للوحدة الاتصالية
ان يكون هي امرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودي قوله اي الامر فرض اعتباري اراد ان نفسه فرضي غير موجود في الخارج وان
كان اتصاف محله به حقيقيا قوله يسميه بعضهم خطا جوهريا وبعضهم يسمي المركب من جزئين فصاعدا جسما قوله فرض جوهر
دون جوهر في موضع الحال اي مني واحد جوهرا وحاصله فرض جوهرين فيه فرضا مطابقا للواقع قوله سيراد عليه متغايرين
مختلفة المراد بالمتغاير هاهنا هو المتغاير والمتعارف لا ينكره احد وكذا المراد بالسطح فيما سيأتي فلا يرد ان فيه مصادرة
لتوقفه على ثبوت المتغاير قوله بل تخلف الاشكال فيقال التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها
ايضا فالتبدل ليس منحصرا على الاشكال لكن انفكاك التبدل المفروض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض حتى يتبقى الجسمية المخصوصة
كما زعموا محل تامل قوله اي مغروب احدهما كمغروب الآخر توضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا وعرضه تحته اذرع ثم

جعل طوله تحته عشر ذراعا وعرضه عشرة اذرع فالمجموع تحته وعشرون ذراعا في الصورتين قوله وايضا فالمكان آن فان قلت
التجدد في الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير تمام الدليل الا وجودها قلت انحصار التبدل فيهما ممنوع قوله
وسطح التبدل لا انفكاك زوال مقدار جسمي لا مقدار آخر عن البدل في تجدد المعطي والمعطى فلا يصح لانا نقول يكفي في الصحة التحقق
في العنوان والاعتبار قوله مع كونه متناهيا في الوضع التناهي على قسمين تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث ينتهي الى طرف
انتهاء حسية في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض منه زائد ويتقدم السطح انما يستلزم الخط اذا تناهى في الوضع واما
اذا لم يتناه فيه كما في محيط الكرة الغير المتناهي فان وجب تناهيه في المقدار بالبرهان الدال على تناهي الابعاد والجسم مطلقا فلا اولى
فان مع كونه متناهيا في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط للنقطة اذ لا نقطة في محيط الدائرة فالسطح ليس مستلزما للخط
ولا الخط للنقطة واما الجسم فيستلزم للسطح عندهم لوجوب تناهيه في المقدار المستلزم تناهيه في الوضع كما يشهد به التخيل الصحيح
ولو اطلق الاستلزام تناهي الاجسام للسطح قوله فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا اما الجسم التعليمي والسطح فلما ذكر فيهما ذكر في
واما الخط فلانه نهاية السطح فما دام لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده للتوجه الذي ذكر فيهما قوله والجواب منعه وايضا الاعدام والاعتبا
يتجدد ويتبدل ولا بد من وجود قوله الكم والزمان لوجهين فيه بحث لان هذين الوجهين الزاميان كما يستفيد من تقريرها
فلبناء ماء الانكار فالاولى ان يذكر وجها آخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه يلزم عدمية الزمان على قاعدتكم ولا دليل
يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بموجود قوله والا كان الحادث من الطوفان حادثا اليوم الحكم المذكور ضروري كما يشير
اليه في الوجه الثاني وما ذكر تنبيه عليه ثم الملازمة ظاهرة لان زمان الطوفان على ذلك التقدير يكون حاضرا مع اليوم الحاضر
فما يكون وجوده مقارنا له يكون مقارنا لليوم ايضا وبالجملة الملازمة بين الشيء وزمانه بينة فلا ينفك الحادث عن زمانه
وبالعكس وهذا ظاهر فلا يلتفت الى ما يتوهم انه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظروف على انه ان سلم اجتماع اليوم مع
زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور فيه فقد انتفت الملازمة وان لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر على
عدم اليوم بالزمان كتقدم الاب المعتبر من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن عليه فانه تقدم زماني كما سيجيء فيلزم ان يكون
للزمان زمان وهو المطلوب قوله لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر اي يجوز ان يجامعه والا فتقدم موسى ع م
علينا بالشرف مما لا شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواز ايضا في كل تقدم بالطبع لان المعد متقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز
اجتماعه معه كما هو الصواب والظاهر اجتماع جنسي التقدم في المعد والغرف بالطبيعة ولو اعتبرنا احد التقدمين فقد يستلزم
عدم اجتماعهما في الصدق فليس بضائر في التحقيق لان مجرد عدم جواز اجتماع المتقدم مع المؤخر يستدل به الزمان كما يتوهم
من اطلاقاتهم سواء سمي تقدما زمانيا او طبيعيا فيتم المطلوب فتامل قوله وايضا اجزاء الزمان متساوية في
الحقيقة يمكن ان يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة ان التساوي فيها لا ينافي كون السابق معدا للاحق كما في كون الحركة
الدورات معدة للاخرى وعدم الاولوية باعتبار امر عارض ثم على انه لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذاته منشأ
للشرف كما في العالم والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار امر عارض فكون التساوي في الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على
بعض بحسب الشرف واما ادعاء التساوي بحسبه ايضا فقد لا نسلم لجواز ان يدعى شرف الامس من اليوم لقربه من زمن الرسول ع م

مثلا قوله والكلام في ذلك الزمان فان قلت المدعي هو السلب الكلي اعني عدم وجود فرد من الزمان والدليل انما يفيد رفع
الايجاب الكلي لجواز عدمية الزمان الثاني قلت يكفي في الاستدلال حصوصا الالزامي انه لا في بل بالفصل قوله ينطبق
بعضها ببعض معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية قوله ومع ذلك يستلزم محالا آخر قيل فيه نظر لان النسى محال ولا استحالة
في استلزام محال محالا آخر وليس بشيء لان المقصود الاستدلال على عدمية الزمان باستلزام وجودية محالين كما هو الظاهر من
المتن او باستلزامه النسى المحال ههنا بالفرق وباستلزامه محالا لا بيان ههنا فان استلزام النسى لما ذكر من المحال حق بيرو ما ذكر
تامل قوله فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التقدم والتجدد اعني عدم الاستقرار اورد عليه ان ماهية الزمان ليس عدم الاستقرار
ولا اتصال ذلك العدم اذ الزمان معدود من اقسام الكم ولا قايل بان عدم شيء من الاشياء السيال الكان او غيره ولا اتصال
ذلك العدم من الكم بل له ماهية يعرضها عدم الاستقرار ولا شك ان الحركة ايضا كذلك فهذا التقرير لا يفيد كون عروض التقدم للاجزاء
الزمان بحسب ذاتها وجميع ما عداه بواسطتها واما حديث انقطاع السوال فقد عرفت ما فيه قوله وقد اجيب عنه ايضا فقد اشرنا
الى ان مجرد عدم اجتماع المقدم والمؤخر الظاهر في اجزاء الزمان يكفي في اصل الاستدلال فهذا الجواب انما يفيد مجرد نفي القول بعدم التقدم
الرتبي بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جوابا عن اصل الاستدلال على ان هذا الجواب مدفوع عن اصله لان التقدم
الرتبي كما سيصرح به نوع آخر موقف العارض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدا وقرب ما يوصف بالتقدم اليه ويتبدل بالاعتبار
ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متاخرا بذلك الوجه بشيء من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه
آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين او اكثر من التقدم في شيء واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول
لا الثاني فليتدبر قوله واذا كان لا حاضر موجودا الاسم كان ضمير الشان وموجودا صفة حاضر وخبر لا محذوف والتقدير
اذا كان الشان لا حاضر موجودا ثابت ويحتمل ان يكون لا بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه وموجودا خبره قوله جاز ان يكون
الحادث في الزمن السابق الاقبل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من الزمان مجتمع الاجزاء لكن ينقضي ويحدث قدر
آخر مثله وهكذا فالاولى ان يقتصر على قوله والفروض قوله واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم قيل مختاره انه غير منقسم ولا يلزم
الجزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي ان طابق الواقع بان
يكون فيه شيء غير شيء بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم ببطلانه اولا وان لم يطابق فلا عبرة به ويلزم الجزء في نفس
الامر لان الانقسام الفرضي المنفي من الجزء هو الفرضي المطابق للواقع كما حقق في موضعه قوله وبالجملة فالزمان والحركة
والمسافة امور متطابقة ولاني على في هذا المعنى ابيات • خذ يا صديقي من اخيك مقالة • حكمت بصحتها النفوس الناطقة
ان المسافة والزمان كليهما • ثم التحرك حالة متطابقة • ان صح قسمة بعضهن تجده • فالكل في قسمها متوافقة • اعلم ان المسافة
اما نفس الجسم او منطبقة عليه وعلى الحق التقدير يلزم من ثبات الآنات تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى قوله تم الاستدلال برهانا
الظاهر ان الكلام الزامي على التقرير الثاني ايضا اذ لا يقول المتكلمون بالدليل الثاني الخ فكانه انما سماه برهانا لانه لو صح
فيه الدليل بخلاف الاول قوله متعذر بل غير متصور ان اريد بالتعذر التعذر بحسب التحقيق وان كان ممكنا بحسب المفهوم فظهور وجه
النزع بنفي ذلك الامكان وان حمل التعذر على التعذر بحسب الزمان فالامر اظهر قوله فان قلت لا منافقة الخ حاصل السوال ان عبارة الكلام

ان يكون المسافة هي السطح ذكل الاسعاعين
ثابت مذكور في شرح المقاصد
منه

تقسيمها
4
التائي
ظ

فيكون حاضرا لنفذ لا ان الزمان موجود لا يعجز الان الزمان المتنع في تعريف حيث مقرر بيان لكا

106

كانت بناء على وجه محله ابن سينا على الظرفية فتدبر وعليه وان كان عبارة المحصل في تقرير الاستدلال صريحة في المعقود والآنات وحاصل
الجواب ان مقصودهم ايضا ما اشار اليه المصنف والمنازعة اللفظية مما لا يلتفت اليها قوله في عدة امور التقييد بقوله في
عدة امور بالنظر الى محل الكلام والا فمطلق الانحصار كاف في الغرض قوله والامام الرازي نقضه اي في المباحث المشرقية فيه
بحث او قد مر ان الدليل المذكور الزامي فلا يفيد النقض وقد قال في المباحث المشرقية صدر بحث الآن فالظاهر ان بعض الحكماء لا يقول
بوجود الزمان فالنقض بالنسبة اليهم قيل النقض بالنسبة الى قولهم او نبطله بدليل وقد اشرنا الى انه ايضا الزامي قوله ويعني الحصول
في الوسط ان الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن فيه ذلك الآن لا بد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول
والثاني لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثاني وانه مح ايضا لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان
فيكون مسبوقا بالتوسط فتامل قوله الا انها غير منطبقة على المسافة قيل عليه انها وان لم تنطبق على المسافة باسرها الا انها تنطبق دائما على
جزء من اجزائها على التبادل فيلزم المحذور فان اجيب بان المنطبق عليها هي النقطة وح لا يلزم الجزء فلنا المنطبق عليها الحركة بمعنى القطع
هي النقطة ايضا فلا يلزم الجزء وكذا ان نقول الجزء انما يلزم من تتالي النقط في المسافة اللازم من تركب الحركة من اجزاء لا يتجزى لان المتحرك
من نقطة الى ثالث ينطبع في آن نقطة فينقطع من اجزاء الجسم ايضا غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى لامن ثبوت النقطة اذ
لا يلزم كون محلها غير منقسم على ان محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على التبادل محذور اذ لا يتصل نقطتان الا
وبينهما امر منقسم يقطعه المتحرك والكلام بعد محل تامل قوله بعينه ارتسم ذلك الامر المنطبق عليها اورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم يكن
موجودة فكيف ينطبق على المسافة الموجودة فان معنى الانطباق التلازم في الانقسام في كيفيته وذلك بعد الوجود واجيب بمنع اقتضاء
الانطباق وجود اجزاء المنطبقين قوله اذ المذكور في المباحث المشرقية ما ذكره في المباحث المشرقية من ان الموجود عند الحكماء هو
الآن السيال بحسب الخ كما نقل في الكتب من مذهبهم من ان الزمان الماضي الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات قوله فلا يصح ان الزمان
الماضي ما كان حاضرا فان قلت هذا لا ينفي لان فيه ثبوت اصل مدعى المستدل اعني عدمية الزمان لان الماضي معدوم قطعا وكذا المستقبل
فلو لم يكن الحاضر زمانا موجودا لم يوجد الزمان اصلا قلت كما ثبت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السيال فالمستدل ان نفى وجوده فلا تم
دليله وان نفى وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه ح قوله وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود ان اريد ان ما كان قابلا لهما
بحسب الخارج موجود فيه فمسلم لكن قبول تلك الامكانات اياهما بحسبه ممنوع وان اريد ان ما كان قابلا لهما في الذهن او في الجملة موجود
في الخارج فمم قوله وليس عائدا الى السرعة حاصله ان علة التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون احدى الحركتين اسرع
من الاخرى لعدم الدوران وجودا وعدما اما الاول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطوء مع انتفاء التفاوت بين الحركتين زيادة
ونقصانا واما الثاني فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتفاق في السرعة والبطوء فحكم في الاول باق وذلك الامر الممتد الذي للحركتين فيه
الثاني باختلاف عن اختلافهما للاستلزام الظاهر قوله والجواب عن هذا هذا الجواب معارضة كما لا يخفى واما الحل اعني النقض التفصيلي
فنحو ما ذكرناه سابقا قوله ولا يلزم اعني هذا الامكانات هذه الآن من الشرح لا من المتن كما يدل عليه النظر في شرح المتن وكان غرض الشارح
الاشارة الى ما هو حق العبارة لان الفاء التوزيعي في قوله فهذه الامكانات وجهه وان على ان التعليل مستفاد من السابق فينبغي ان يجعل قوله لانها
تتفاوت معطوفا على التعليل المقدر المستفاد من السابق وهو الذي ذكره الشارح بقوله لا استحالة قيام الموجود بالمعدوم وان وجد الواو

ليس مع

اجزاء

وكيفية
من الزمان

عن حج

في بعض نسخ المتن فالامر اظهر **قوله** ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة لغلط ما عبارة عن الامكان المذكور اي في الامر الممتد و
الامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحمد عم وما بين بعثة موسى ومحمد عم ونحوهما والوصف عبارة عن الحمل فان الاكثر المحمول عليه
ما بين في الاول والاقل المحمول عليه في الثاني عبارة عن الامتداد او ما فهم **قوله** وان يكون الامتداد والتقضي كذلك الا انواع الحال انه في الخارج الا
فيه بحث لانا لانسلم ان الامتداد والخيال لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز ان يحصل ذلك الامر الممتد في الخيال
ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال ثم قد يكون سيلان امر خارجي سببا لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في الشعلة الجوالة والقطرة
النازلة لكن كون كل امتداد خياليا كذلك حاصلا من الامر الموجود الخارجي مم ودعوى الفرق في محل النزاع غير مسموعة **قوله** وقد اعترض
الامام الرازي لا نقول فيلزم دور وآخر قيل عليه امكان وجود حركتين كذلك وكذا امكان السرعة والبطؤ امر معلوم بالفروة لكنه
فان لم يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الامام الرازي وان توقف ثبت المطلوب هو وجود الزمان لان
ما توقف عليه الامر الثابت بديهة ثابت بالفروة **قوله** فان الامام كلهم هذا الكلام من الامام يشاد رمنه ان الزمان المدعى وجوده هو الامر
الممتد وقد صرح في المباحث المشرقية انه الآن السيال كما ذكره الشارح فيما سبق ثم ان تقرير الامام ابا ه بالايام ونحوها لا يدل على وجود ما كنتم
المتكلمون القايلون بكونه وهميا فتدبر **قوله** والمقصود بيان حقيقة المخصوصة لا اثبات المقصود ههنا الاستدلال على ما ذكر
على وجود الزمان وان انجر الكلام آخرا الى بيان انه كم متصل ولذا قال الشارح احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين واما بيان حقيقته
فقد وضع له المقصد الثاني من اللهم الا ان لا يكون سياق كلام الامام في موضع على هذا النمط **قوله** واجاب عن الثالث اقول هذا الجواب لا يجري
لان السوال الثالث هو لزوم التناقض ولم يندفع بهذا الجواب كما لا يخفى **قوله** يلزم القدح في اصول كثيرة منها ما ذكروه في اثبات وجود الخلا
وابطال الخلاء كما سياتي فان كلامهم هناك مبني على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان **قوله** لان التقدم امر اضافي هذا الدليل كما يدل
على ان التقدم ليس نفس جوهر الاب يدل على انه ليس الاب ماخوذا مع عدم الابن سواء اعتبر العدم عدما مطلقا او لاحقا او سابقا لان المتبادر
من قوله لان التقدم امر اضافي انه اضافي صرف والاب مع عدم الابن ليس اضافيا صرفا بل هو مشتمل عليه او مقيد به فتامل **قوله** اي ما هو
متصف بالقبلية الاظهر في توجيه عبارة المتن المصير الى حذف المضاف اي قبلية قبل كما سيجيء مثل **قوله** اي ليس ذلك التقدم عبارة
عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب الظاهر انه جعل لفظ هو في عبارة المتن اسم لا وراجعا الى التقدم وقوله باعتبار عدم الابن معه اي عدم
الابن المعتبر معه على قياس قولهم العلم حصول الصورة خبر لا ولم يجعل لفظ هو معطوفا على خبر ليس في قوله وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب
ولا الاعادة المنع مع انه الانسب لقول المحشي لان الاب يعتبر مع العدم الا انه هو المطابق لقول المحشي وبالجملة الى قوله فلا يكون نفس العدم
على ان هذا الاحتمال قد ظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم امر اضافي كما نبهناك عليه واما انطباق قوله لان الاب يعتبر فيظهر من قوله فلا
يكون القبلية نفس العدم والا لكان الا فتامل **قوله** فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لكلام المحشي يشعر بان العدم يختلف بالقبلية والبعدية اعني قد
يعتبر العدم المعتبر مع الاب قبل وقد يعتبر بعد فاعترض الشارح على ظاهره بان حمله على ان العدم قد يعتبر سببا لقبلية الاب وقد يعتبر سببا لبعديته لان
السوق في قبلية الاب وبعديته لا في قبلية العدم وبعديته فقوله بعد على توجيه الشارح حال من المستتر في يختلف اي ملتبسا به وطريق الالتباس كون
العدم موجبا له او تقال الى القبلية اي يجعل العدم مختلفا ان جعلا مثل فبات **قوله** بمثل ما ذكر اي والا لكان اعتبار العدم معه موجبا لقبلية قره جعل
ابدا لمن تشي وهو ان الثابت بما ذكره ان ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقا ولا عدمه اللاحق ولم يثبت انه ليس عدمه السابق فان قلت

107

تشعل الكلام لا نفي التقدم وذلك العدم وسوق الكلام كما يشعر به في تقدم الاب فثبت الدليل الدال على ان تقدم الاب ليس نفسه لا يدل على ان تقدم عدم
الابن ليس نفسه لان العدم كالتقدم اضافي بخلاف جوهر الاب فتدبر **قوله** ولا ماخوذا مع عدم الابن بطلان هذا الشق وان كان غير مذكور
صريحا في المتن الا انه يفهم من قوله لان التقدم امر اضافي كما ضعفناه **قوله** ولا ماخوذا مع وجود الاب الظاهر في العبارة ان يقول مع عدم الاب
واما الابن الماخوذ مع وجود الاب فلو فرض هم لتوهم كونه نفس المعية لا البعدية الى كلامه فيهما فكان مراده وجود الاب السابق على الابن
فيؤول الى اعتبار عدم الابن معه والا لم يكن سابقا **قوله** وقد يتبين ان كون محض القبلية هذا التبيين ليس من قول المحشي وليس ذلك التقدم
نفس جوهر الاب مثلا على ان يكون معناه ان منشأ التقدم ليس نفسه والا لم يصح الاستدلال عليه بقوله لان التقدم امر اضافي اذ لا امتناع
في كون غير الاضافي سببا للاضافي بل من قوله فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انتفاء كون التقدم من
الاب والتاخر من الابن ولو كانا منشأين للتقدم والتاخر لامتنع انفكاكهما عنهما لكن فيه بحث وهو انه لا يلزم من عدم كونهما منشأين
لهما لزوم وجود شيء آخر يتصف بهما لذاته الا يرى ان الجسم ليس منشأ الحركة العارضة له مع انه ليس هناك شيء مغاير للجسم يتصف بالحركة
حقيقة فان قلت المراد من قوله ليس لذاتيهما ان ذاتيهما ليستا موصوفين حقيقة بهما فيصح قوله فلا بد من شيء آخر يتصف
بهما لذاته قلت الدليل الذي ذكره اعني والا امتنع انفكاكهما عنهما لا يفيد ذلك لان مجرد كون الشيء موصوفا حقيقيا بشيء لا يستلزم
امتناع انفكاك احدهما عن الآخر فاعتبر بالحركة والجسم وغاية ما يتكلف ان يقال انه قد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب
والابن ليس منشأه ذاتيهما فلا بد له من منشأ حقيقي بالفروة ولما علم فروة ان منشأ ذلك المنشأ الحقيقي لا يخلو المنشأ الذي لا يقبل لذاته
الاجتماع بل بعض اجزائه متقدم وبعضه متاخر لذاته كما ينبه عليه انقطاع سوال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو اذا انتهى الجواب ان
ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدوث بكون جزؤه المتقدم ظرفا للاب وجزؤه المتاخر
ظرفا للابن اقام قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته مقام فلا بد من شيء آخر يكون منشأ لهما لذاته لانه هو الدال على وجود الزمان
بزعمهم فتامل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على الامور المذكورة واما وجود ما فلم يثبت الا في الاستدلال حيث
يثبت وجوده وهذا اعني الزمان والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتها ما ذكر انها وجودية لانها نقيض اللاقبلية كما هو مثله
مرارا فتذكر المحشي فاهم **قوله** لان ما يقتضيه الشيء يستحيل انفكاكه عنه اي اقتضاء تاما كما يتبادر عند الاطلاق واما اذا لم يكن
الاقتضاء تاما فقد ينفك المقتضي عنه لمانع كتخلف البرودة عن الماء **قوله** فان عدم الحادث متقدم على وجوده قطعا خلاصة الجواب
منع كون التقدم امرا وجوديا وحديث اتصاف عدم الحادث به سند للمنع فلا يرد ان اتصاف عدم الحادث بالتقدم تبعي وانما الموصوف به
حقيقة شيء آخر وانما نسب الى عدم الحادث بتبعيته وذلك الشيء فلا يلزم عدمية التقدم على ان الاتصاف الحقيقي يكفي في استلزام عدمية
التقدم ولا حاجة الى بيان الاتصاف الذاتي **قوله** وفيه اي في الزمان باعتبار تعيين حقيقة مراده توجيه تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر
رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو ان يقال في قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف اي في بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك
المضاف **قوله** انه جوهر قالوا الزمان جوهر قايم بنفسه وله نسب مختلفة الى الحوادث وتلك النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة
والزمان قابل لهذه الامور لا لذاته بل بالعرض **قوله** بمعنى انه جوهر قايم بذاته قوله قايم بذاته صفة كاشفة للجوهر وتنبيه على ان
مراده بالجوهر ههنا هو القايم بذاته لا ما هو قسم من الممكن فلا يرد ان وجوب الوجود ينافي الجوهرية ولا يفيد الجوهرية اطراد الواسطة كما لا

ثم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولا شك في بطلانه قوله وان لم يوجد الحركة قيل مراد بهم انه لو سقط وقوع الحركة فيه يسمى زمانا وان
لم يلاحظ يسمى جوهرا السماء وقعت فيه بالفعل ام لا قوله منقوض بتقدم اجزاء الزمان المراد باجزاء الزمان الاجزاء المفروضة المرتسمة في الخيال
وهو لا ينافي بساطة المبدأ عند القائل بان الزمان جوهر مجرد قوله ان لو كان العدم موجودا للتاخر والتقدم فان قلت قد سبق ان اتصاف
غير الزمان بالتاخر بمعنى كونه في الزمان المتاخر ومعنى اتصافه بالتقدم بمعنى انه في الزمان المتقدم فلا يلزم مما ذكر في الاستدلال كون العدم موجودا
حقيقيا لما حقق ثانيا في كون التاخر والتقدم وجوديين عندهم قلت هو لما فرض عدم الزمان لا يكون له تاخر ولا تقدم بهذا المعنى فان ادعى لزوم
الزمان لكل عدم فطلب البرهان فتامل قوله واذ لولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان فان قلت كون التقدم والتاخر امرين عدميين لا ينتج في اثبات
المطلوب اعني وجود الزمان اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصاف الاعمى بالعمى قلت في ايضا لا يوصف بهما العدم فان ادعى ان
قيامهما بالزمان خارجي وقيامهما بما عداه اعتباري ينبغي يكون تحكما والا فلا بد من الفرق وكذا ان ادعى كون الفرد القائم منهما بالزمان موجودا
والفرد الذي يعرض عدمياتنا على ما توهم من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجودا وفرد اخر منها معدوما فتامل قوله مختلفة المعنى
فان الاحاطة في الفلك بمعنى الاشتمال وفي الزمان بمعنى المقارنة قوله ورابعها ما ذهب اليه ارسطو قيل يرد عليه السؤال المشهور الذي
اورده نصير الدين الطوسي في الاسولة التي كتبها الى الكاتبي وهو ان الحركة لا بد لها من الكيفيتين السرعة والبطوء ولو كانتا هو المقدار
تقدم الزمان فقبل حركة الفلك الاعظم زمان هذا خلف والجواب ان احدى الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متاخر عنها ذاتا
وكذا الزمان لانه مقدار لها قائم بها فغاية ما لزم تقدم احد لازميها على الآخر بالذات والمحذور انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم
ولم يلزم ذلك فتامل قوله من الآنات المتتالية التي هي الوحدات ايه على تقدير كون الزمان كما منفصلا قوله فيكون مقدارا لحركة
مستديرة قيل من اين تعيين ان يكون تلك الحركة حركة في الوضع لم لا يجوز ان يكون حركة في الكيف على ان انحصار ذلك الشيء الغير القار في الحركة
انما هو بالاستقراء الناقص فلا يسلم لا برهاني والجواب عن الاول ان بين كل حركتين في الكيف انقطاعا وسكونا كما صرح به المحصل ومباحث
الاين فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير ان يكون مقدارا لحركة الاينية قوله ولا ينعكس هذا على سبيل الانسب والاوجه اذ قد يتقدر الاصغر
بالاكبر فيقال الميل ثلث الفرسخ قوله ولم يبين في كمية الزمان فقد تبين ذلك بان كلا من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظاهر
فتعين ان القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة فارق فتعين مقدار الحركة قوله فان اقتضاؤه محلا موجودا يتوقف على وجوده
وعرضيته معا عدم كفاية الوجود فقط واما عدم كفاية العرضية كما يفهم من كلامه فان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة في
الاعيان بجنسها لا بجميع انواعها كما اشار اليه في اوايل حواشي التجريد فمجرد عرضية الزمان لا يقتضي ان يكون له محل موجود في الاعيان الا
اذا ثبت لزوم اتصاف محل الوصف به في الخارج قوله فان قيل نسبة المتغير الخ حاصل السوال انا لا نم انه لو كان الزمان موجودا لكان مقدار المطلق
الموجود وذلك لان نسبة المتغير الخ قوله وقد يوجه ذلك القول الخ فان قلت هذا التوجيه يقتضي ان يكون الزمان مقدارا للحركة مطلقا
سواء كانت مستقيمة او مستديرة وقد صرحوا بانه مقدار حركة الفلك الاعظم قلت المقصود من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقدار المطلق
الحركة واما كونه مقدار الحركة مخصوصة اعني حركة الفلك الاعظم فبمقدمات اخر قد سلف بيانها ربما قصور فان قلت نفس الزمان مما هو به
اتصاله غير قارة فيلزم ان يكون له زمان آخر على مقتضى كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزايد مراده من الموجود المذكور غير الزمان وان كان
عدم الشك انه لما سبق منه من بيانه غير مرة قوله فاذا نسب متغير الى متغير الى اخره يذكر البعدية لان نسبة متغير الى متغير بالقبلية يتضمن نسبة الآخر

108

الى الاول بالبعدية فهي مذكورة ضمنا ثم انه انما يلزم الزمان في كلا الجانبين الا انه ليس بزايد في احدهما وبهذا سقط ما اورده الامام في الملخص
على مذهب ارسطو من ان مقدار الشيء موجود معه بالزمان فلو كان لذلك المقدار وهو الزمان لكان للزمان زمان قوله واذا نسب اليها ما ليس
متغيرا الخ هذا التحقيق يخالف ما صرحوا به من ان المتقدم والمتاخر لا يجتمعان اذ لم يكونا زمانيين اصطلح فيها الى الزمان وما سيأتي في الالهيات من
ان تقدم الباري على العالم ليس تقدما زمانيا عند الفلاسفة ايضا والا لزم كونه زمانيا واقعا في الزمان اذ الكلام هنا في القبلية والبعدية الزمانيتين
ولهذا قال لو لا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له في فتامل قوله وقد سبق ما يتعلق بالتقضي الى ان قال
ما نقلنا من المباحث المشرقية من ان الزمان الموجود عندهم هو الآن السيال المنطبق على الحركة بمعنى التوسط قوله وجب ان يكون مدة
البقاء ومدة الابتداء وقتا واحدا بعينه اراد لزوم كونهما واحدا بالذات ولا يجدي اعتبار التغاير باعتبار التجدد كما في الآن المستمر المتغير
المستمر قوله ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية قد يكتب اما اولا فلما قيل من ان الحكماء جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة في وسط الخط والى
الخط في وسط السطح مع انهما موهومان لان الخط عندهم ليس مركبا من النقطة ولا السطح من الخطوط بل هي متصلات لا تنفصل فيها فلا يلزم من
كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه واما
ثانيا فلان المشار اليه اشارة حسية ههنا وهناك هو ما يقال له المكان في العرف العام فلا يثبت وجود المكان بالمعنى ويمكن ان يدفع
الثاني بان جمهور العقلاء الى الطير الواقف في الهواء بانه هناك مع انه لا مكان له بالمعنى العام كما سنذكره قوله وانه ينتقل منه الجسم
والى المنتقل اليه بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا وقت الانتقال واما المنتقل اليه بالتحصيل فيمنع وجوده حال الانتقال كما في الكيفية التي
يتوجه اليه الجسم حال حركته في الكيف هذا هو المشهور وقد اعترض انه مشهور وهو انه لا يستتبع على تقدير كون المكان هو السطح كما في الطير
الذي يطير من موضع الى موضع في الهواء وينتقل الى ما انتهى اليه حركته مع كونه معدوما قبل وصوله اليه لكون الهواء متصلا عندهم في
نفسه لا سطح موجود في جوفه فاذا وقف المتحرك بحجمه حصل هناك سطح محيط ويمكن ان يجاب عنه ههنا بان المدعي وجوب وجود
المنتقل اليه ولو حال انقطاع الحركة لا حال الحركة غاية ما في الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الامر قوله ولا يتصف بالزيادة والنقصان
فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد اليد الى ما ورائه فهناك جسم مانع وان امكنه ذلك كان الذي يقع من خارج العالم من
الاصبع متسع لكل يده في خارج العالم قابل للزيادة والنقصان مع انه لا شيء محض عندهم قلت تعذر مد اليد لا لوجود مانع بل لعدم
الشرط وهو عدم الحيز والمكان ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم محال ولو امكن لم يحتج الى قضية مد اليد بل يقال لا يتسع لكل
الواقف انه يمانع بعضه اللهم الا ان يفرض الوقوف بحيث لا ينحاز سطح الواقف لسطح العالم فتامل قوله نبه بها على وجود المكان الا
فالممنوع الوارد على الوجوه الاربعة لا يتمشى في قوله كما اشار اليه بلفظ الفروق بحسب ظاهره وهو ان الفروق ههنا دخلت على مقدمة من
مقدمات الدليل وضرورتها لا تستلزم ضرورة الدعوى اللهم الا ان يثبت ما نقل من الشارح من ان العلم بكونه مشارا اليه اشارة حسية
يتضمن العلم بكونه موجودا كما ان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورية الاول تستلزم ضرورة الثاني بقي الكلام في انه كيف يسمع
دعوى الفروق ما حكم الطبق المتكلمون وبعض من الفلاسفة على خلافه مع ان الشيخ ادعى الفروق غير مسموعة في محل النزاع كما صرح به في
نبهنا كما في المرصد الثالث في اقسام العلم على وجه البرهان والشعل فليتذكر قوله وهو يتبين الامكنة فان قلت المتحيز اذا كان غير مكان فلا يكون
زايدا واذا كان مكانا فلا مكان هو نفسه على قياس ما قيل في الضوء او الوجود والتقدم الزماني لاجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل قلت المكان

مساوية

خواص متساوية لا نتصور في الشيء بالنسبة الى نفسه ولا كذلك الحال في الامثلة السابقة قوله فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان رد عليه بان الحالية في معان فيجوز ان يكون الجسم في المكان باحدها والعكس بمعنا ما الآخر مثلا يكون الجسم في المكان بمعنى كونه حالا فيه المكانى فيه بمعنى قيامه به ولا اضافة بينهما فان قلت منع قوله لا الجسم في المكان لا هو فيه فقط وهو بط قطعا لانا نعلم بداهة ان مكان الشيء خارج منفصل عنه قلت معلومية انفصال مكان الشيء عنه بناء على انه لو لم يكن كذلك لم يتصور ان ينتقل الجسم منه واليه فلا يكون قوله وايضا فينتقل وجها مستقلا تامل قوله وذلك بان يكون حلوله الخ بان يكون حلول المكان في محله سريانيا وانما يلزم تداخل الجسمين لان المتمكن في مكان ملاق له والمكان مقوم له فيلزم على تقدير ان يكون حلول المكان في محله سريانيا تداخل الجسم المتمكن مع الجسم الآخر بالضرورة قوله ولكل جسم مكان بالضرورة فان قلت كان يكفي ان يقال واما جسم غيره ولكل جسم مكان بالضرورة فالشارح زيد مستدرك قلت انما فصل اظهارا للفساد وفاحشيته في آخر الشقين قوله فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام فان قلت فلم لا يجوز ان يكون طرف ذلك مكانا لهذا وطرف هذا مكانا لذلك قلت يجب ان يكون المتمكن منطبقا على مكانه لطبقة كما بان ولا يتحقق هذا فيما ذكر قوله وقد عرفت انه لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني على ان الجسم في احدى المقدمتين بمعنى الصورة الجسمية كما صرح به الشارح وفي الاخرى بمعناه الظاهر بل الشاقعيه في احديهما بمعنى الحلول وفي الاخرى بمعنى الحصول فلا يتكرر الوسط قوله بان قبال المكان مشتبه عليه الممكنات لم يرد بها الممكنات من حيث هي ممكنات حتى يرد ان هذا ليس اصلاحا للدليل لعدم تكرر الوسط اذ الاشياء المتعددة في اعم من الممكنات فتكون كقولنا زيد يصدق عليه الانسان وكل ما يصدق عليه الحيوان فهو ماش ولا شك في عدم انتظامه بل اراد بها المتعددات فلو بدلها بالاشياء المتعددة كان احسن قوله والا فما سنذكره في الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا فان قلت افلاطون لا يقول بان الجسم مركب من الهيولى والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهيولى عنده اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المنوعة لها والصورة اسم لتلك الاعراض فقوله التي هي جزء للجسم غير مناسب للمقام قلت ظاهر قوله في الاستدلال الهيولى تقبل تعاقب الاجسام الصورة الجسمية يدل على ان ثمة نقلا آخر غير ما هو المشهور من مذهبه او كلامه محمول على التنزل على ان كلام الشارح ليس بصريح في ان الجزئية على مذهبه قوله على ما يمنع الشيء من النزول الاظهر ان يقول ما يعتمد عليه الشيء ويمنعه من النزول اذ الاقتصار على الثاني يوهم ان يكون الحبل الذي علق به الحجر من زاله مكانا له عند العامة وكذا الفوق التعريفية المصعدة بالبخر وليس كذلك واعلم ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطأ عامي لانه يوجب ان لا يكون السهم النافذ في الهواء والطاير فيما بين السماء والارض وكذا الحجر المتحرك بالقسر الى جهة فوق في مكان اذ ليس لها في تلك الحالة موضع يمنعها من النزول وهو ممتنع فانا نشاهد كلا منها متحركا والحركة لا بد ان تنفصل عن شيء الى شيء وما عنه الانتقال واليه هو المكان كذا في الايجاز قوله حتى لو وضع الورقة الدائم ترس من جلد ليس فيه خشب ولا عصب قوله بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك انما اسندت الدلالة اليها باعتبار انها منبهات على وجود المكان والا فقد سبق ان المفيد لذلك هو الشئون العقلية قوله اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الى اخره باختيار الشق الاول ومنع لزوم التسلسل لان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوده فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل وتحقق ابعاد غير متناهية ليس باعتبار اقتضاء كل بعد بالحركة الاينية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القابل للحركة الاينية لا بد ان يكون امرا متمكنا بالفعل اذ ما لا يتعلق

109

بالمكان كالمجردات لا يكون قابلا لها اصلا والظاهر ايضا معترف به وسيصرح الشارح في الالهيات بان المكاني لا يمكن حصوله الا في المكان ولهذا استدل المحققون على ان الله تعالى ليس بمكاني بانه لو كان كذلك لزم قدم المكان وبالجملة مبنى الكلام على انه يستحيل ان يكون شيء في بعض احيان وجوده مما لا تعلق له بالمكان وفي بعض منها متمكنا والظاهر ان العقلاء متفقون عليه نعم يمكن ان ينقض الدليل بالبعد المجرد فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل والا فبر الاجسام لا تقبلها ايضا فما هو جواب القائلين بالخلا فهو جواب القائلين بالبعد قوله لانه اذا امكن انتقال كل واحد قد يمنع الشرطية بناء على ان امكان كل واحد في نفسه لا ينافي امتناع الكل كما اشار اليه فيما سبق قوله الا يرى انه اذا اخرج كل واحد عن مكانه فان قلت خروج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم خروج المجموع فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه قلت خروج كل جزء فيما نحن فيه لما كان الى مكان غيره مكان جزء آخر بالضرورة لتطابق الامكنة وتداخل الاجزاء على الفرض ولا كذلك فيما ذكرته فهذا هو منشأ الفرق فليتامل قوله فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان قلت عدم قبول الحال في الجسم الحركة لذاته لا يستلزم عدم قبول الجسم اياها الا يرى ان الوصف الحال فيه لا يقبلها لذاته ولو كان لازما للجسم مع ان الجسم يقبلها قطعا قلت ما ذكر منع على توهم ان المراد من قبول الحركة هذا ان القبول لها بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابلية الحركة في ذات ذلك الشيء ولا تقييد الحركة بالاستقلال او التبعية ولا شك في تحقق هذه القابلية في الوصف الحال في الجسم لا يقال اذا لم يقيد الحركة بالاستقلال لم يلزم على تقدير تحقق القابلية المذكورة ان يكون للبعد المكاني مكان آخر حتى يتسلسل الامكنة كما سيصرح الشارح في التفريع الثاني ان المتحرك بالوصف لا يلزم له مكان لانا نقول البعد الذي هو المكان جوهر فلو قبل الحركة كان قبوله بالذات والاستقلال فيلزم له مكان آخر وهذا لا ينافي تقييد الحركة في الشبهة بالاستقلال كما لا يخفى على الفطن ولو سلم فغايته جائز الجواب ان يكون هذا جوابا آخر غير ما ذكره المص فتامل قوله وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض واما الصورة النوعية فيجب كونها مخصصة لظيران النوعية الموجودة في الجسمية المقتضية للتحيز ما مقتضية لتعيين ذلك المقتضى لا انها من حيث ذاتها وما بدون وجود مانع الجسمية تقتضي حيزا قوله كون هذا الفراغ المعين ذراعين فيه بحث لان هذا من العاديات التي يجزم بها مع جواز خلافها بالتجويز وبالجملة فالحكم بتعدد البعد عندهم بناء على انهم اقاموا دليلا على ذلك بزعمهم فلا اعتداد بحكم الطبع بالوحدة ههنا لتعارضه مع البرهان كما لا اعتداد بحكمه بان الجسم موجود واحد واما حكمه بوحدة الذراع فخال عن المعارض نجزم به عادة قوله وامتناع ذلك بين البعد المادي والبعد المجرد رد الشارح هذا الجواب في حاشية التجريد بان حاصله ان منشأ امتناع التداخل هو الاتصاف بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما ايضا قوله سواء فرض واحدا او مركبا اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال تحيط بالمربع ستة سطوح واذا لم يعتبر كما يدل عليه اعتبار السطح المحيط بالطير واحدا كما سبق الآن فالتركيب بان يعتبر بعض محيط السمك شيا مما خلا في الما كما اشار الشارح فيما ذكر ان سطحي ينكشف وينفصل وتحدث سطح آخر فاطلاق الحركة مسامحة وكذا الحجر المستقر الموضوع في الماء فينفصل جميع سطوحه ما به قوله وما كانت حركة السطح فان قلت يلزم من هذا ان لا يلزم للجالس في السفينة المتحركة مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة الوضعية بل بانه قد يتحرك بالذات فلا يفارق المكان قوله والريح يقف والظاهر ان يقال والهواء يقف لان الريح هو الهواء المتحرك فلا معنى لوقفه ظاهر قوله فالاولى ان يمثل بكرة المقام والمسافة في الحركة الاينية فالتمثيل بالكرة

المذكور ليس بذاك والمثال المطابق للمقام الماء الحاصل في الكوز المنكوس المشدود الرأس اذا فتح فان مكانه السطح القايم
بالكوز فتتحرك المحوي واما الحاوي اعني ذلك السطح فهو واقف قوله لانه فطر عليه البداهة وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم بالاسر
البعد وهذا البعد عند القائل به جوهر قابل للاشارة الحسية غير مفارق للمادة ومقارنة الابعاد الجسمية للحاصل فيها فلكونه امر متوسط
بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو للابعاد الاجسام
بالاسر فما هو بعد بقدر قطر الفلك الاعظم وكل بعد جسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد قوله لا يقال فذلك التعدد والتفاوت لحق في
الجواب على ما اشير اليه في مباحث الزمان حتى كون قبول الزيادة والنقصان من عوارض الموجود الابري ان ما بين الطوفان و
بين بعثة نبينا محمد عم اكثر مما بين يومنا ويوم الطوفان قوله لتناوله الوضع في سياق كلامه الاشارة الا ان للوضع معنيين الحالة التي
يتغير بها الجسم في الاشارة الحسية والمقولة التي هي احد الاجناس العالية لما مر فان قلت اذا كان الحيز في المحدد هو الوضع اي الحالة
التي عينته في الاشارة الحسية فلم يكتف بهذه الحالة في ساير الاجسام واثبت فيه الحيز بمعنى المكان قلت لفروقة ان الجسم
المشار بالاشارة الحسية الحاوي لحيث آخر محيط به يوجد فيه الخواص المثبتة للمكان قوله فلا يوصف لها حركة خارجية الظاهر ان ذوات
الاجزاء محققة والوهمية جزئيتها وان تحقق الذات يكفي لوصف الحركة الخارجية وسيأتي تتمة لهذا الكلام في مباحث الاين على راي المتكلمين
قوله اي الريح الهابة انما قدم تفسير الهواء بالريح على وصفه بالهبوب مع ان الظاهر التاخير لان الريح هو الهواء الهاب اشارة الى
وجه تانيث الهابة بانه على تاويل الهواء بالريح والريح مؤنثة قال الله تعالى ريح فيها عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب
قوله وصندوق بحيث يماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول قوله الجواب ان تغير النسبة معلل بالحركة فعدمها
بعدمها فان قلت اذا كان التغير معللا بالحركة وجودا وعدما يكون دائرا بها فكيف يمكن ان يوجد الحركة بدون التغير في الجسم
الواقف قلت المستدل لم يدع وجود الحركة في الجسم المذكور في نفس الامر بل لزومه من تغير المكان بالسطح كما ذكرته وجه آخر
لف والتغير المذكور ليس بغاير للمستدل قوله فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من المتمكن الا ان ان يبا منه [illegible]
قريبا فلا يرد ان شخصا اذا دار على نفسه غير خال عن مكانه فلا شك انه نشا منه تحرك الهواء بمتابعته فقد تبدل السطح المحيط به
مع انه ليس بمتحرك حركة اينية هذا قيل لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان مخنوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه
جزء غير مخنوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في
الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا صح
له واقول اما الجواب عن الثاني فظاهر لان فرض تساوي حركة الحوت وحركة الماء الجاري فرض مح على اصل الفلاسفة لما سيجي
من الدليل الدال على اشتراط المعاوقة الخارجية في كل حركة وهي منتفية في حركة الحوت على التقدير المذكور والخصوم
الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على ان المكان هو البعد الموجود المجرد اعني افلاطون ومن تبعه قائلون باستحالة الخلا
المذكور اللهم الا ان يورد الشبهة من طرف المتكلمين بناء على عدم تمام دليل اشتراط المعاوقة واما عن الاول فبعد تسليم ان
سطح الكرباس المذكور مكان لذلك الانسان فمن وجوه الاول انهم ارادوا بالمكان في تعريف الحركة الاينية المكان المطلق و
لو بالنسبة الى مجموع المتحرك بالذات وبالتبع الثاني انهم ارادوا باستبدال المكان الناشي من جهة المتمكن طلب تبدله اعني النقلة

110

الذي هو كونه بحيث متقصدا للمتحرك وبالجملة هو معنى التوجه الذي لا يوجد في حال السكون وان وجد طلب الحصول بالمعنى [illegible]
في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا الطلب متحقق في الصورة المذكورة الا انه تخلف [illegible] لمانع كتخلف برودة الماء عنه
لمانع التسخين التقريب الثالث ان المص نقل في المقصد الرابع من بحث الاكوان على راي المتكلمين اختلافهم في تحرك الجواهر
الوسطانية من الجسم المتحرك فقد لا اريم ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان المخنوف بالكرباس حركة اينية سفسطة نعم ادعاء
عدم حركة المجموع بها سفسطة ظاهرة فتامل قوله في غد نقص قريب من الاستدارة الظاهر ان ضمير قريب راجع الى المكان و
يمكن ان يرجع الى الماء و يجعل انتقاص قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم بقاء مكانه على حاله للتلازم بينهما قوله فدل
على ان المكان من الامكنة عدم القابل بالفصل واتحاد الامكنة بالطبيعة النوعية فاذا ثبت كون مكان من الامكنة بعدا ثبت
كون جميعه كذلك قوله وقد صرح ابن سينا الى ان الكلام الزامي فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجود المقصد عند
حصول المتحرك فيه واما وجوده عند القصد فلا قوله بمحيط المحدد والاضافة بيانية او لامية وتفسيره بمقعر فلك القمر انما هو
لرباب الوهم الى محيط الفلك الاعظم المتبادر من العبارة اذ لا يقصده لطيف المطلق وانما هو منتهى الاشارة قوله وقد اجاب
عنه الامام الرازي هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح ولذا قال الخلاء عندنا لا من طرف المتكلمين اذ ليس
الخلاء بمحال عندهم كما سيأتي الآن قوله وحقيقته ان يكون الخلاء ان اي حقيقة الخلاء المتنازع فيه لا حقيقة الخلاء مطلقا بقرينة
قوله بعد ذكر الاختلاف فيه واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فلا يلزم ان لا يكون للمحدد مكان عند المتكلمين قوله الاول
انه لا يمتنع صفحة ملساء قيل اذا اتخذنا صفحة من حديد وافرغنا مثل الرصاص عليه ثم فصلنا احدهما عن الاخر حصل المقصود
سواء ثبت الملاسة ام لا ومنع الانطباق مكابرة وانت خبير بان مجرد ما ذكره لا يكفي اذ لو وجد فيهما مسام جاورتها الهواء لم يلزم
الخلاء لانجذاب الهواء الى البين مع ارتفاع ذلك المذاب ثم ثبوت الزاوية لا يضر في المقصود فبيان امكان الصفحة الملساء
لكونها اظهر فيه فان قلت الزاوية اذا كانت صغيرة جدا دخلها الهواء واختص فيها للطافة ولا يدخلها الرصاص ونحوه
قلت نعم لا ينضم قوله فتنضع فيها اجزاء اخرى فليتامل قوله والاصح ملاستها فان قلت التزويد بيني على الانفصال وبين
وجود الزوايا على تقدير فرض ان وضع الاجزاء محال لا وجه له لان وجود الزوايا لا يجامع [illegible] قلت فرض التساوي
لا يستلزم تحققه في نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملساء انها ان كانت ملساء في نفس الامر كما هو كذلك على التوهم فلا
محذور قوله فتنضع فيها اجزاء اخرى هنا جار في المسام ايضا وانما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج اليه فان قلت لا يجوز
ان يبقى فرجة وهمية لا يمكن ان يوضع فيه جزء خارجي قلت الوجه الواقعة في [illegible] فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة
الوهمية لا يقدح في المقصود اذ لا يتحقق فيها الهواء بحسب الخارج كما لا يخفى فلا محذور اللهم الا ان يقال انما [illegible]
ان الفرجة لغاية صغرها يدخل فيها الهواء للطافة دون غيره من الاجسام التي لا تقبل التخلخل قوله فتدبر قال الامام الخ
الظاهر ان المحذور فيما ذكره الامام عدم تناهي الزوايا بحسب العدد وفيما ذكره الشارح ادلا انقسام زاوية واحدة بالفعل
الى غير النهاية لكن في قوله ولا بد من الانتهاء الى السطوح مستوية بحث لم لا يجوز ان ينتهي الى السطوح صغار منحنية ولا ينتهي الى
سطوح مستوية ولا يذهب الزوايا الى غير النهاية فقيل ولعل الشارح انما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاصل ويمكن ان

المنحني بالمستوي

يوجه كلام الامام بعد تسليم ان السطح المنحني لا زاوية فيه بانه ان اريد بالمستوية ما لا زاوية فيه بتوزيعه السابق لا مقابل الانحناء
وبالاستواء بهذا المعنى تحصيل المطلوب لانا اذا فرضنا طلسين طبق وادرج احدهما في الآخر ثم رفع العالي دفعة تحصيل الخلاء
فان قلت انما حصل به المطلوب بسبب ان احد الصفحتين ملساء قلت الامام لم يذكر في الملخص الصفحة الملساء بالمعنى المذكور
بهما بل قال ان سطحين اذا التقيا سطحي آخر ثم ارتفع عنه دفعة واحدة فلو كان ذكرنا في الاربعين في عنوان البحث طاران ينال
سطح آخر كلامه انه اذا لم يتحقق الاستواء في السطح بسبب اتصال سطوحها على الزاوية فلا بد ان ينتهي الى سطوح صغار لا زاوية فيهما
وبه يثبت المطلوب وان لم يكن سطحي ملساء وهذا منع صحيح تامل قوله والا لم يكن التماس بينهما الا لا جزء لا يتجزى اصلا فان
قلت لم لا يجوز ان يتماس بنقطة كما اذا تماست الكرات الصغيرة بكرة عظيمة قلت لان وجود السطح يقتضي تماس شيء منقسم
في جهتين نظيره لو فرضنا تساوي وضع الاجزاء فان لم يتماس كذلك يلزم ان لا يوجد السطح بل يكون هناك اجزاء لا تتجزى كما هو مذهب
المتكلمين وهذا ظاهر جدا قوله ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا يلزم تداخل الاجسام فان قلت لم لا يجوز ان يكون بينهما
صفيحة رقيقة من الهواء فتتخلل عند الرفع ولا يلزم التداخل لجواز التكاثف في اجزاء احدى الصفحتين بل التكاثف لازم
لان سبب حركة الهواء من بينهما الى الخارج هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف والا لزم تشكل الاجزاء فيلزم
التكاثف قلت نفرض انطباق الصفحتين في صورة الاستدلال بان يمر احدهما من طرف الاخرى عليها الى ان يتم الانطباق
وادعاء تكاثف اجزاء صفحتي الحديد في هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعاء انقلاب بعض اجزاء احدى الصفحتين
هواء متخلخلا بناء على جواز انقلاب الاجزاء الارضية هواء وان لم يثبت وقوعه قوله فان الارتفاع حركة يريد ان حركة
الارتفاع حركة بمعنى القطع لا حركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه ان حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك
حركة الهواء من الطرف الى الوسط وقطع احدى المسافتين مع قطع الاخرى زمانا وان كان حركة الارتفاع متقدمة
بالذات على الحركة من الطرف الى الوسط وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه ان الحركة من الطرف الى الوسط يكون على مسافة
منقسمة فقطع النصف الاول متقدم على قطع النصف الآخر ففي زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خاليا بالضرورة
هكذا قيل وفيه نظر لانا سلمنا اتحاد القطعين المذكورين زمانا لكن نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان عين زمان
السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطف فقد خلا الوسط ولا يخفى
ان هذا لا يندفع بادعاء حركتي الارتفاع زمانا فتامل قوله ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام
فيه بحث لان المسافة التي يتحقق فيها حركة الجسم انما تتحقق في آن اللامماسة فما لم تحصيل اللامماسة لم يتصور الحركة من
من الطرف الى الوسط والا لزم التداخل والحركة الزمانية لا تتحقق في ذلك الآن بل بعده زمانا فيخلو الوسط في ذلك
الزمان فان قلت حال اللامماسة توصف بانها مسبوقة بلامماسة اخرى لا الى نهاية ولا يوجد لامماسة هي الاولى حتى يقال الحركة
من الطرف الى الوسط متاخر عنها واقعة في زمان يكون آن تلك اللامماسة مبدأ لذلك الزمان فيلزم الخلو قلت يكفي لنا
في اثبات المطلوب ان العقل يجزم اجمالا بانه ما لم تحصيل اللامماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم يمكن ان يشير
الى لامماسة معينة بانها متقدمة على تلك الحركة قوله اي في هذا الجسم الثالث ارجاع الضمير الى الجسم الثالث وحمل الاول على

111

على الجسم الثاني السابق عليه حمل الكلام على المتبادر من السياق والا فلا مانع من رجوعه الى الثاني وحمل الاول على ظاهره كما ذلك
ظاهر بادنى تامل قوله ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني لاستلزام الدور وانفصال مكان الثاني مشغول بالاول كما هو المفروض
فلا يعقل انتقال الثالث اليه لاستلزامه التداخل قوله ويتسع فيتحرك اجسام العالم كلها الشمس ههنا على معنى اللغوي فلا ينافي ما هي
المراد في الحج ههنا حركة جميع الاجسام بحركة بقة على ان فيه المطلوب لان حركة المجموع ايضا يقتضي ان يكون للاخير مكان فارغ التحقيق
ان المحال امتناع حركة بقة لتوقفها على الاخرى المتوقفة عليها بالآخرة وانه دور كما ذكره شارح المقاصد ولو جعل الكلام الزاميا
ويجعل المحال لزوم حركة الافلاك حركة اينية مع عدم قبولها اياها عندهم لم يبعد قوله وتقريره ان المتحرك في الهواء المفهوم من
من هذا التقرير ان التخلخل انما يتحقق في واحد مما قدام المتحرك وهو المنتهي وكذا التخلخل انما يوجد في واحد مما بعده وهو
المنتهي والاقرب الى المعقول وهو المتبادر من عبارة المتن ان يكون ما قدام المتحرك يندفع ما قدامه ويتكاثف وينتهي الى ما يتكاثف
فقط وكذا ما خلفه ينجذب ويتخلخل وينتهي الى ما يتخلخل فقط وتسمع وعليك ما يؤيده الآن قوله فهذا الدافع المتوسط اطلاق
الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط لم يدفع شيئا كما يدل عليه قوله وما لم يندفع به وكذا المراد بقوله ما دفعه
ما قصد دفعه اذ المتوسط لم يندفع بالفعل الا ان يقال ما تكاثف فيه دفع بالفعل او يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء
لكنه لا يلائم اصول الفلاسفة قوله ويضعف الانجذاب الى الخ فان قلت سبب الانجذاب ان لا يقع الخلاء وهذا السبب متحقق في
كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف قلت بناء على اقتضية المكان يتخلخل كل ما خلف المتحرك قدرا ما وبهذا يظهر ان التخلخل لو لم يثبت الا في واحد
مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تامل قوله واذ لا خلاء هناك فاذا تحرك سمكة فيه بحث لانا لا نجوز ان يعدم اللحم ما في
قدام السمك ويوجد ما آخر بدلا مكانها فيلغو تقدير تسليم انتفاء الخلاء في الجملة لا يرد علينا هذا الالزام اصلا لان الخلاء لم يتم خلف لهذا
لانه قد سبق منا انه ان اثبتنا قوله التزموا تداخل الاجسام قد اشرنا الى ان الحال في جعل المحال فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة اينية في
لا يمكن التزامهم هذا لانه مناف لما عندهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي على زعمهم قوله ففي زمان انما صح لا بيان هذا الاول
لو جاز وقوع الحركة في ذلك الخلاء في آن ووقع حركة ذي المعاوق الاول في زمان لم يكن لذلك الآن نسبة الى هذا الزمان فنسبة مقدار
بعدم المجانسة كما لا نسبة للنقطة الى الخط بها فلا يصح ان يفرض ذو معاوق آخر يكون نسبة معاوقته الى معاوق الاول كنسبة ما وقع
فيه حركة عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاول وهو المبني في تمام الدليل قوله لكنها تقتضيه الا يرى ان الحركة في الخلاء المفروض
وقعت في زمان معين مع انه لا معاوق فيها قوله بل الزمان كله بازاء المعاوق فيه بحث اذ لو كان كله بازاء المعاوق لكان
الحركة في الخلاء واقعة في آن فلا يتم الدليل كما حققته في عنوان البحث قوله بل بالتوهم فان قلت كلامه مبني على ان القسمة الوهمية
يستلزم جواز القسمة العقلية والجائز ما لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا لازم فلا يقتضي الحركة زمانا قلت مراد المصنف
ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وههنا بحث آخر وهو ان متحركا بطيئا كفلك الثوابت مثلا اذا تحرك في زمان لا ينقسم الا وهمي فالمتحرك
ان المتحرك السريع مثلا كفلك الافلاك يتحرك فيه ايضا فاما ان يتساوى الحركتان في السرعة والبطؤ ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين
البطلان او يقطع السريع لسرعته اكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقع قطع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع
الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان اللهم الا ان يقال الحركة التي تقع في ذلك الزمان وتقطع مسافة ما لا يكون الا اسرع الحركات لا يوجد

ما هو السريع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فلينا مل **قوله** وان لم يسلم نفي الجزء كان هو الجواب لان مبنى الاستدلال
على ان الحركة لا تقع الا على مسافة منقسمة ليثبت كونها في زمان البتة وقد اشرنا فيما سبق الى ان القائلين بالجزء لا يثبتون طول المسافة بل
الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يليه يتحقق الحركة ولذا قالوا الطفرة عن الحيز السابق يعني الدخول في اللاحق كما سيحقق
الشارح في مباحث الاكوان وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء الذي لا يتجزى لا يتم دليل على امتناع خلاء يوازيه مع ان المدعى هو السلب
الكلي اعني امتناع جميع افراد الخلاء الا ان يثبت ان امكان فرد من الخلاء يستلزم امكان جميع افراده **قوله** لجواز ان ينتهي قوام الخلاء الى
لا قوام لا يكون ما هو ارق منه حاصل منع وجود ملأين نسبة ارقهما الى اغلظهما كنسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان حركة ذي الملأ
الاغلظ لجواز الانتهاء المذكور ولو سلم عدم جوازه لم يلزم جواز تماثل النسبتين ايضا لان الاولى من النسب العددية والثانية من النسب
المقدارية وقد برهن في اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية ولكان تنقل المنع
الى النسبة المعاوقة **ونقول** لم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان ذي المعاوق الاغلظ على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين
بناء على ما ذكره اقليدس **قوله** وبان المعاوق قد يكون من الضعف قد يجاب عنه بان المعاوق من حيث هو معاوق لا بد وان
يكون له اثر ما والا لم يكن معاوقا والظاهر ان مراد الشارح بالمعاوق ما من شأنه المعاوقة لا المعاوق بالفعل **فاصل** تجويز توقف المعاوقة
على قدر من القوام **واما القول** بان توقف الكلام في الذي له اثر فليس بشيء ايضا لان مراد المجيب ان المعاوق الذي نسبة معاوقته الى
معاوقة المعاوق الآخر كنسبة حركة عديم المعاوق الى زمان ذلك المعاوق الآخر يجوز ان يكون من الضعف كما ذكره وهذا الاحتمال
قائم في كل معاوق نسبته الى المعاوق الآخر كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الآخر فيتضمن **قوله** وكذا الكلام في البعد
المجرد وقيل لم لا يجوز ان هناك ابعاد مجردة موجودة متخالفة قائمة بذواتها ويكون صدق البعد عليها صدق النوع على افراده او
يلزم ان يكون المقتضي للتشخص مادته كما سلف **قوله** لزم اختصاصه به فيه تامل لجواز ان يكون ذلك السكون لاتفاق وجوده في
سبب من الاسباب كما سيأتي نظيره في تونيات الهيولى من غير اقتضاء له اذا صح عنده يلزم الاختصاص **قوله** ثم تتقوى شيئا
فشيئا الى ان تعود حالته **اعترض** عليه بان الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال اذا انتقوت وصارت غالبة من غير ان ينضم اليها شيء يلزم ترجيح
المرجوح وذلك غير معقول **واجيب** بان الطبيعة التي تقتضي شيئا اذا منع عنها تقتضيها ما تنازع المانع وتكسر سورته شيئا فشيئا و
هذا معنى التقوي والحاصل ان الطبيعة تفعل في افنا الميل الغريب الذي احدثه فيها القسر الغالب عليها في اول الامر فلا تقدر على
افنائه دفعة لانها لا تقاوم ذلك الميل بتمامه فتفنيه شيئا فشيئا الى ان لا يبقى من الميل شيء اصلا وعند ذلك يوجد الطبيعة ميلا
طبيعيا الى ذلك الحيز الطبيعي فلا اشكال **قوله** واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار اشارة الى الجواب عن الوجهين معا **قوله**
واذا انسد المدخل وقف قيل عليه على تقدير القول بالجزء يمكن ان يقال اذا انسد المدخل يجوز ان ينزل جزء من الماء ولا يحس به لغاية
صغره ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء ثم تقع الماء وبطلان هذا انما يثبت اذا ثبت ان امكان شيء من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده
المتوقفة الان يبنى الكلام على الالتزام فان القائلين بامكانه لا يفرقون بين فرد وفرد **قوله** لزم الخلاء فان قلت لم لا يجوز التخلخل
قلت الطبيعة تقتضي الاسهل فالاسهل فربما كان وقوف الماء اسهل عليها من تخلخل **قوله** ودخل الهواء من جانب آخر بدل عليه
التعاقب واضطراب نزول الماء بحركة صعود الهواء في الحباب الموضوعة في الماء **قوله** جميع زرافه من زرق الطاهر نزرق

اي فرق **قوله** وايضا اذا وصل الطبيعة نقل من الشارح ان هذا الوجه ادفق بامتناع الخلاء والاول بامتناع التداخل
ويطلق ان الوجه الاول لا يدل على نفي مذهب الخصم اعني مثبت الخلاء لانه لا يدعي وجود الخلاء في جميع الاشياء بل امكانه ووجوده في الجملة
وذلك الوجه انما يدل على ان لا خلاء في داخل تلك الانبوبة لا على المدعى الذي هو امتناع الخلاء مطلقا **قوله** واذا خرجنا عنها الهواء
فان قلت لم لا يكسر الظرف اذا فرضنا من الحديد قلت لا نعلم حجم الهواء اهون على الطبيعة من كسر الحديد غالبا فكسر القارورة
كما اشرنا اليه فما ذكر في شرح حكمة العين ان قيل انما يلزم كون الاناء كسر لامتناع الخلاء في احد الوجهين وامتناع التداخل في الآخر
لو كان عدم الكسر مستلزما للتداخل والخلاء وهو ممنوع اذ يجوز التخلخل والتكاثف فالجواب ان الهواء لا يتكاثف الا بالبرد ولا
يتخلخل الا بالحر هذا الكلام وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الظرف الحديد ايضا والظاهر خلافه والصواب ما حققناه تامل **قوله**
ولولا انها مملوة فيه ما سبق من انه لا يدل على المطلوب كما حققناه هناك **قوله** فان وادخل في ماء في جسم الى جسم تعليمي **قوله**
والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق اما بطلان القول الاول فلان الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة للجسم الى
نفسه لكان يجب ان يسكن عند وصوله اليه وان لا يمكنه من التنافذ وينفصل عنه على ان اين ذكرنا ان ارادوا خلاء موهوما فلا خلاء
في السافات لو عبرنا واما بطلان القول الثاني فلان الخلاء متشابه الاجزاء كما سبق فليس بعض اجزائه بالدفع منه الى الآخر اولى
من العكس فيلزم ان لا يكون الجسم في الخلاء **قوله** ونقول لنا اقتضاء اولياء في تنبيه ان ليس للبعض في حصول الا ولتعبد
لمطلق الاقتضاء ما يعترض لما يليه يدل على اقتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق فهذا ما فهمناه ذكره
في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بان الاولية فيها لاقتضاء اللا قسمة وانه لا حاجة الى تعبيرا قتضا القسمة بذلك القيد
والجواب التحقيقي ان النسبة واللا قسمة انما اعتبرت في التوبيب المذكور في هذا الكتاب بالنسبة الى النفس الواحدة بمراده ههنا هو
ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضي انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد متشخص بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء
لتعلقه بمعلومين لا لذاته لان الكلام مبني على ان الحاصل في الذهن الشبح المنطبق لا النفس كما اشار اليه في حواشي حكمة
العين **واما** في التوبيب الذي ذكره في حواشي التجريد فانما اعتبرتا بالنسبة الى الموضوع ولا شك ان العلم المتعلق بمعلومين
لا يقتضي انقسام محله فان النفس الواحدة تدرك معلومات كثيرة مع انه لا انقسام في تلك النفس اصلا بخلاف العلم بمعلوم
بسيط فانه يقتضي اللا قسمة في محله اذ لولاه لانقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب
الذات ولكن لا لذاته بل لبساطة معلومه فلا منافاة بين الكلامين **قوله** بل تصورها موجبة لتصورات متعلقاتها فيه ان
حال الاعراض النسبية على المذهب المشهور وهو ان النسبة لازمة لها لذاتها كذلك اذ يلزم تصورها مستلزم تصور غيرها
بوجه واما التوقف ثم **قوله** ولا الجذرية والكعبية اعاد الخلاف لكونها من العوارض العددية لا المقدارية واعلم انه
اذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع ايضا ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل فما حصل
هو المكعب فالاثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية **قوله** واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة قيد بالمكتسبة لظهور النقض
بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت مكتسبة متوقف
تصورها على التصورات مع انها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار انه يعقل ذاتها فروية كانت او مكتسبة بالقياس الى غيرها

امور آخر وهذا الشيء لا يتحقق في الكيفيات المكتسبة وايضا المراد بالغير هو الغير حقيقة بين الحد والمحدود واعتباري كما حقق في
موضعه قلت اما الاول فلا يفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه اياها فكيف يفيد ان علا الاعراض النسبية
المكتسبة نسبة بهذا الاعتبار لا باعتبار كذا اللهم الا ان يقال حاصله ان كون نسبتها بذلك الاعتبار قرينة على ان المراد بالغير في التعريف
الكيف الخارجي على انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبة بالرسوم اللهم الا ان يقال ايضا ان المراد عدم توقف كنه حقا تعقلها
واما الثاني فلان الاعتراض بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الحد والتغاير حقيقي لا بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح
المتكلمين لا يلتفت اليه في هذا المقام **قوله** الكيف ان فعل بالتشبيه اي قبل ان اراد الطعم فلا يستقيم لان الالوان تفعل التشبيه
ايضا وان اراد الاطلاق فالثقل يفعل شبهه في الحس المشترك عند لمس كما يلقي السواد شبحه في العين واجيب بان تادي
الثقل الى الحس المشترك فرع كونه محسوسا بالحس الظاهر وذلك اول المسئلة فتأمل بخلاف الثقل اما من افراد الثقل تنبيه اخراج
لطيفة ولهذا قال الامام وهذا التصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت لطيفة مثلا اما مدافعه صاعدة او مبدأ لما
وايا ما كان فقد يعطي الطعم الملائم لمحلها مدافعة ومبدأ لما لابد الموضوع على الزرق المنفوخ في المسكن تحت الماء قلت
لطيفة المدافعة ومبدأها الطبيعيان ولا يعطي الطعم الملائم اياهما **قوله** اما من حيث كونه جسما اورد عليه جواز كيف للجسمانيات
مدخل في ثبوته للجسم وليس شيء لان القلم الثاني هذا بعينه **قوله** بالاعداد العارضة للمجردات قيل عليه اذا ثبت عروض
العدد للمجردات لم يمكن علم الطالب الباحث عن احوال العدد من الرياضيات لتصريحهم بان البحث فيها عن احوال ما يستغني عن المادة
في الذهن لا في الخارج اجيب بان الطالب يبحث في العدد مطلقا لا من حيثية لا توجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل
عليه تتبع مباحثه **قوله** لانها غير عارضة للاجسام فان قلت هذا ينافي لما سبق من تخصيصات في اول المقصد للكيفيات
بالماديات قلت قد نبهناك في اوايل مباحث الكم ان المراد عدم عروضها للمجردات اولا وبالذات ويمكن ان يقال في دفع الاشكال
بضياع الكيفية المذكورة ان المراد اما ان لا يتعلق بالاجسام بدون النفس اصلا او يتعلق بها في الجملة وان لم يختص
بكيفيات العدد وكذلك فلا يضيع **قوله** او تبوء عنها كحرارة النار مبني على المختار عند المصنف من الحس والطرد بالنوع او المراد
بالنوع اعم من النوع الاضافي **قوله** المسماة ثانيا واوايل المحسوسات اي افرادها في المحسوسية واظهرها وكل من الوجهين يدل عليه
اما الاول فلانه يقبل كلامس الحيوانات يدركها واما الثاني فقط **قوله** منتشرة في اعضائه الا ما يكون عدم الحس انفع له
كالكبد والطحال والكلية على ما تقرر في موضعه **قوله** كالطراطين هو الدود الاحمر الذي يوجد في عمق الارض ويقال له
بنات الارض والخلد بضم الخاء المعجمة وسكون اللام قريب من الفارة يقال له بالفارسية كور موش وقد يقال عدم كون سامع
الخلد او بمرتبة اللامسة من الفروق لا يستلزم الا جواز الخلو عنها لا وقوعه قطعا فيجوز ان يكون سامعة وشامة تلك الحيوانات
ضعيفة لا مفقودة بالكلية **قوله** فانه عن الطعوم ليؤدي طعم المذوقة الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه
بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الخلط الا يرى ان المحرور يجد
طعم العسل مرا **قوله** بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط فلا يلزم خلوه عن الملموسات فيه قيل عليه كما ان تكيف
المتوسط بالكيفيات المدركة يمنع الادراك على ما ينبغي فاقتضت الحكمة خلوه عنها كذلك تكيف المحل ايضا مانع كما ان تكيف

محل الشم برائحة يمنع ادراك رائحة اخرى فالسر المذكور يقتضي ان يكون محل اللمس ايضا خاليا عن الكيفيات الملموسة
والا فالفرق تحكم والجواب ان العقل لا يحكم بوجوب خلو محل اللمس عن الكيفيات الملموسة بالسر بالكيف وتكيف اليد بالحرارة
لا يمنع ادراك البرودة في الملموس مثلا بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والمرئي بشيء من الالوان مثلا والشيخ يشير
بذلك **قوله** بثبوتها للبسائط العنصرية لا يلزم ان يسمي الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة مثلا اوائل الملموسات ايضا
على ثبوتها للبسائط العنصرية ولا يلزم الاطراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه **قوله** اي هي بجميع وجه اطلاق العكس بالنسبة
الى الحكم الاول اعني تفريق المختلفات ظاهر لان جميع غير المثلثات عكس تفريقها اي خلافه واما بالنسبة الى الحكم الثاني اعني جمع المتماثلات
فبالنظر الى متعلق الجمع ولما كان هذا مخالفا لما يتبادر من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه ان البرودة تجمع المختلفات وتفرق
المتماثلات ايد تفسيره بقوله كذا ذكره في كتابه هذا ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات انها اذا اثرت في المركب المتألف من الاجزاء المتماثلة
او جنبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها واما حصول الالوان فتوجب تسييل الرطوبة المنجمدة بالبرودة
وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب الجمد وكما **قوله** فان كثيرا من الناس الخ قيل عليه معرفة الكنه لا يمنع تعريفه بوجه آخر ولعل
من عرفها قصد ذكر رسمها ليعرف بوجه آخر ايضا اجيب بان المقصود من التعريف تصور الماهية بكنهها او بوجه اكمل فاذا
كانت الماهية بكنهها معلومة لم يحتج الى التعريف نعم قد يذكر بعض احوالها وآثارها لمزيد تمييز لها كما ذكره الشارح في اوايل
المقاصد في بحث عدم جريان الاكتساب في التصورات عند الامام مجهولية الذات لازمة فيما يطلب بقسوه حتى لو علم الشيء
بحقيقته وفصل الكت بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وقد عرفت ما فيه فيما سبق فالاولى ان يقال في ابطال
كونه رسما حقيقيا ان الرسم هو التعريف باللازم البين ينتقل الذهن منه الى ماهية المرسوم الملزوم وما ذكر ليس كذلك
اذ لا يلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتماثلات فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة كذا ذكره الاستاد **قوله**
لانا نقول الاحساس الخ حاصل الجواب ان المناقشة المذكورة لسبق … في اصل المقصود وهو عدم تجويز التعريف بها فان
ذلك التجويز فاسد اذ لا حاجة الى التعريف اصلا فان الاحساس بجزئياتها … النفس لمعرفة الماهية على وجه لا يحصل
ذلك من تعريفاتها فيفيض عليها تلك المعرفة من المبدأ الفياض ومن ههنا يقال العام اعرف عند العقل من الخاص اذ الخاص
افرادها محسوسة سواء كان ذاتيا للخاص ام لا لان العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وفيضانه المرتب على الاحساس
الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف **قوله** متقارب في الكيفية لا شك ان المعتبر في هذا القسم
ان يكون اجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة في القوة بعد تاثير الحرارة فيها فكأن التقارب في الكيفية يغني عن التقارب في
الكيفية فاكتفى به **قوله** بسبب ما يمنعه منه جائز ان قلت بل التخلف واجب والا لم يكن المانع مانعا فكان الصواب
تبديل الجائز بالواجب قلت هذا انما يرد لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نم ذلك بل الجائز ههنا بمعنى غير الممتنع
او المراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص ههنا راجع الى وجود المانع فلا محذور **قوله**
بل يسلب الكثيف الخ ظاهر الشيخ المتوجه الى غلبة اللطيف على الكثيف جدا يشمل ما يتفق في الحلة ويشمل ايضا صورة التساوي
وغلبة الكثيف جدا او في الحلة فبعض هذه الصور مذكور صريحا وبعضها اما مندرج في التقارب او غير معلوم التحقق

واعلم

قوله الفعل الاول لما هو التصعيد سياق كلامه يدل على ان الفعل الاول لما هو التخفيف اي احداث الخفة فاولية التصعيد بالقياس الى الجمع والتفريق قوله قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية محركة قال الامام في المباحث المشرقية ان قوله كيفية فعلية محركة فيه نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في امر ما والمفهوم من المحرك انه الذي يؤثر في امر ما هو الحركة فيكون الدال على مبدء الحركة دالا بالتضمن على المبدء المطلق فقوله كيفية فعلية محركة نازلة منزلة ما يقال انه جوهر جسماني حيواني في كونه مكررا فالاولى حذفه قوله فيحدث التخلخل من باب الوضع فيلزم ويحدث التكاثف من باب الكيف ايضا في هذه الصورة لان الاجزاء اللطيفة اذا خرجت من البين فلا شك في حصول غلظ القوام للباقي فتامل قوله وربما يورد عليه قد يجاب بان ما ذكر من حكم الالوان لم يتميز عن البرودة وقد حصل فلا يقدح في المقصود وما ذكر من انه قد يفرق المتماثلات ايضا قوله لا تفريق بين اجزائه المتماثلة حاصل ما ذكره ان الحرارة اذا اثرت في الماء مثلا تحيل بعض اجزائه الى الهواء وتحركه الى العلو وتفترق بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتفريق الاجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل من الافتراق وهو ليس فعلا للحرارة اصلا وبهذا يندفع ما قيل ان اراد ان تفريق المتماثلات ليس فعلا للحرارة اولا فتفريق المختلفات ايضا كذلك وان اراد به انه ليس فعلا لها اصلا ثم اذ التفريق الحاصل في المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة وبسببها قوله يوجب غلظا في قوام الغيره فان قلت هذا ينافي ما سبق من ان الحرارة يفيد رقة القوام قلت يتغير ما يحسب القوابل فلا محذور قوله لاختلاف اثارها يحتمل ان يكون تلك الاثار اثار الوجود وما يشبه من التشخصات المعينة وان كان لا يخلو عن بعد لتحققها في جميع اشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية قوله فينفعل عن الشمس في عين الاعشى فان قلت الاعشى هو الذي يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل فالمعقول كون حرارة الشمس نافعة لعينه لا مضرا لها كما ذكر قلت بل المعقول ما ذكره لان حرارة الشمس تؤثر فيه تاثيرا متعديا حتى اذا امسى لا يبصر شيئا واذا دخل في الليل يندفع الضرر شيئا فشيئا حتى اذا اصبح ابصر وهكذا الى ههنا بحث وهو انه يحتمل ان يكون المؤثر في عين الاعشى نفس الضوء لا حرارتها فالاولى ان يقال في بيان اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الكرباس وحرارة النار ليست كذلك قوله فان الحرارة الغريزية لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل واردا على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورود المذكور قوله فانها آلة للطبيعة قد يطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لا الاختيار وهو المراد ههنا وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط كما سيأتي في مباحث القدرة قوله ومنهم من جعلها الغريزية والنارية من جنس ورد بان الحرارة الغريزية تتفاوت بالكيفية دون الاسطقسية كما يدرك في الغريزية ولذا اتفق بدنه وينتج النار فاعطلها ولو كان في وسط الجمد والثلج فلما اشتبها فعلا وحكي عن ارسطو ان الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها ناسب البسائط السماوية فافاضت عليه مزاجا معتدلا حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس قوله بل ربما يكون الغريزية داخلة في ذلك المركب اراد انها كالجزء في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لا شك في انها عارضة للمركب وههنا بحث وهو ان سياق كلامه يدل على

114

على ان الدافع للضرر التربيب انما يدفعه لكونه جزءا من المركب الترياقي اما قوله فيه لو كان ههنا الغريزية واختلط الاخر فيشكل بما بالترياق حين يشرب على السموم حيث يدفع حرارته حرارة السموم مع انها لم تصر بعد جزءا من الغريزية كيف وانها قد تبقى زمانا في ظروفها بالغريزية عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذي حصل لها من الملاقات مع الغريزية كافيا في صيرورتها جزءا من الغريزية لكان حرارة السموم اولى بان تصير جزءا منها ويمكن ان يجاب بان حرارة الترياق بما فيه من الادوية اشد مناسبة للحرارة الغريزية فيكون الشفاء بها وصيرورتها جزءا منها اسهل واسرع كما ان لبعض الاغذية كاللحم اسرع انضماما الى الشفاء بالطبيعة من كثير من الاغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزءا من الغريزية تتقوى بها الغريزية وتغلب فيها في الدفع قوله والشفاوت بان تمزج مزاجا معتدلا قبل الادوية تبدل الاستعدادات بالارواح لان المزاج انما هو للمركب لا للمادة وكلمة بمنزلة الفطرة في البحر المحيطات ... قوله النار تتحرك بتبعية الفلك قبل الخوض في هذه المسألة انه يتحرك لكن لا بتبعية الفلك اذ حركته من نحو الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية لكانت موازية للمعدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه قوله فالاولى في الجواب ان يقال قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اي الاولى ان يقال في اثناء الجواب يعني بدل قوله والغمام لملاسة سطوحها الا وليس هذا جوابا عن تمام سؤال الى البرق بل عن لزوم السخونة بحسب حركات الغمام قوله اي كيفية تقتضي اقل سهولة الالتصاق بهذا لان السهولة امر نسبي وليس من مقولة الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لما في لطف الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء وسهولة الالتصاق لولا ما فيه فرط اللطافة لا على راي الامام قوله ولا شبهة في ان الماء قد يمنع ذلك ظاهرا ان يكون رطوبته باعتبار امراضه تحيل الماهية قوله فلذا هو الهواء ودم ما اعترض عليه بان المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلاقيه فنقل ابن سينا ورده بما ذكره المصنف في كلامهم نافلا عنه فلا يستقيم جواب المحقق الشارح لان منع اعتراض الشيخ على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق حتى يكون منع الجواب ان سهولة الالتصاق تستلزم سهولة الانفصال على ان الاستلزام ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بان المفهوم وتغير الرطوبة التي في البسيط حال الرطوبة المحسوسة الاخر يعلم بالمغايرة اولما كان اجزاء الرطب للتعلق اكثر من الاجزاء الاخر كان الملتزم رطب فيكون العسل اشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بمتين قوله وليس العسل او الدهن اسهل انفصالا من الماء لاحتياج انفصالهما الى زيادة اعتماد وبخلاف التصاق الماء قوله ويرد ذلك الاعتراض ايضا في تفسيرها فيجب لان المعلول على تعريف ابن سينا هو سهولة قبول الاشكال وتركها وليس اغلظ عن السهولة والتعبد الاخر ايضا فالمعلول نفس قبول الاشكال لا دوامه فاللازم منه ان ما هو اشد قبولا للاشكال ارطب لا ما هو ادوم شكلا ارطب الا ان يثبت ان اشدية القبول نفس الادومية او مستلزم لها قوله لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات الغريبة قيل يحتمل ان يكون ذلك من التركيب اذ الهواء الذي يجاوره مركب من الماء ومختلط به فيجوز ان يكون سهولة قبول الاشكال وتركها بسبب اختلاط الماء كما سيجيء مثله في النار وقد يجاب بان ذلك الاختلاط في الشتاء ازيد منه في الصيف ولذلك يرق قوام الهواء

في الصيف لا وما يتبين انه ليس كذلك فتامل قوله واتفقوا اي الجمهور فقيل هذا الاتفاق من العوام على انه مجاز لو د
من الماء والتراب وشبههما لان الحكم لكل رطب ويابس كذلك وايضا انما هو بالرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة على
البلة شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الشكل
حاوية الذوب لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا نحس فيه رطوبة بمعنى البلة هنا بحث وهو ان لزوم كون الهواء ارطب من الماء لم يتضح
بشيء مما ذكرناه مع انه باطل قطعا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الرطوبة هي الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لا نفسها
وكون الكيفية المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع وزيادة الاثر لا يدل على زيادة المؤثر لجواز ان يكون بحسب
القابل وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر انه فاع ما سيورد
من لزوم كون النار ارطب من الماء والهواء لكونها اسهل قبولا للاشكال منهما قوله ويجاب بمنع ذلك في النار البسيطة
فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بان يكون النار التي عندنا ارطب من الماء وقد يجاب عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال
في النار مطلقا فان النار لا تتشكل الا على هيئة صنوبرية ولا يسهل علينا ان نتخذ منها شكلا مسدسا او مثلثا او غيرهما
بخلاف الماء والهواء فان اختلاف الاشكال الا انا نستتبع اختلاف الاشكال لهما لا يخفى وفيه نظر لانك اذا اوقدت نارا و
اطبقت من فوقها اناء مسدسا مثلا فالظاهر ان النار تتشكل بذلك الشكل قوله بسبب اختلاط الهواء فيه بحث لان
النار في طبيعتها احالة ما يداخلها وفي طبيعة الهواء قبول تلك الاحالة فكيف يتصور ان يداخل النار الهواء ويبقى على صورتها
النوعية فيفيد النار سهولة قبول الاشكال على ان مداخلة الاجزاء الارضية للنار التي عندنا ربما يدعى انها اكثر من مداخلة
الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظاهر فكيف لا يكون تلك المداخلة ليبوسة تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن قبول الاشكال
غلبت مثل قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء فكلام الملخص الذي نقلناه يدل على ان مراد الملخص حركة بسبب التدافع
قوله او كانت متواصلة في الطبيعة فان قلت المتواصلة في الطبيعة لا اجزاء لها بالفعل بل لها اجزاء فرضية فتدافعها
ايضا فرضي فكيف يكون سببا للحركة الخارجية الثابتة للمجموع اجيب بان ذوات الاجزاء متحققة وان كانت جزئيتها فرضية
وذلك يكفي في كون تدافعها خارجيا سببا للحركة الخارجية بقي ههنا بحث وهو انه يلزم ان يكون هبوط الحجر المرمي الى فوق
سيلانا اللهم الا ان يقال في التدافع اشارة الى ان سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء اصغر ما
يكون لم يتحرك لكن يلزم على هذا ان لا يكون حركة الماء الى المكان المنحدر سيلانا فتامل قوله وهي اما عسر الالتصاق
والانفصال قيل فعلى هذا يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر به واحد منهما ويسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولذا
قال الامام هذا التعريف بالصلابة اجدر قوله او عسر الشكل وتركه رد على هذا التعريف بانه صادق على الصلابة
المدهونة عند الفلاسفة اللهم الا ان يثبت استلزام الصلابة لليبوسة وان ذلك العسر في الجسم الصلب لاجل يبوسته
لا لاجل صلابته وانى له ذلك الاثبات قوله وذلك بسبب غلبة اليابس الا اذا كان الشيء مركبا من يابس كثير ورطب
قليل وقد تقدم ان اليابس يسهل الانفكاك بجميع اجزائه فما معنى ما مر من ان سهولة الانفكاك في الشيء لاجل كل ما ثبت سهل
الانفكاك بين اجزاء صلب عسر الانفكاك فليتامل قوله والمتلزج هو الذي التصق لظاهره ذلك الجسم الرطب قد

ولعل ذلك في الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان الدواء في الشتاء اقبل للتشكل من الدواء في الصيف صح

ذي ه

صورة ظا

تقدم
ولعل مراد المولى التعلق للامام على الاعتبار الاجزاء المتفاصلة في السيلان عنه

نقال

وقد يقال المتبل ايضا لما نفذ في عمقه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتقع صرح به في المباحث المشرقية قوله المخالف
لرطوبة الزيبق اراد مخالفة رطوبة الزيبق لرطوبة الماء ايضا ولهذا قال فالرطوبة جنس تحتها انواع وهذه الارادة معلومة
بمعونة المقام وان لم يلزم ان يكون مخالف المخالف مخالفا قوله والا احتيج الى قابلية اخرى فيه بحث مشهور وهو
جواز الانتهاء الى قابلية اعتبارية قوله وان فرضت علة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال قيل عليه
علة القابلية على ما يفهم من سياق كلامه هي الجسم وهو موجود فلا يصح في قوله فكذلك لان ذات في الا العدمية كما يقول
والجواب ان المراد بقوله عدمية لازمها هو انها غير زائدة على الجسم بحسب الوجود الخارجي وهذا اعم من كونه امرا اعتباريا او عين
الجسم والى الثاني ينظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ما ذكره انما يتم اذا فرضت الرطوبة علة قابلية الاشكال كما صرح
به واما اذا فرضت علة سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام اي كلام فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتج الى امر زائد
على الجسم لكن سهولتها تحتاج الى معنى غير الجسم قلت يجوز ان يكون علة السهولة هي الصورة النوعية فلا يثبت كيفية زائدة
قوله فالاشبه انها ليست بمحسوسة لان الهواء قد يجاب عن ذلك بان الهواء الساكن انما لا يحس لموافقته للبدن بالمجاورة
ومصداق ذلك ان الهواء المحيط لو زال عن البدن وجاء في مكانه هواء جديد احس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء
انما لا يحس به لان احساس اللامسة انما هو بالآلات صلبة كما عرف في موضعه ولا تاثير الا من مؤثر قوي في التاثير وليس
الهواء المعتدل الا كذلك يقوى برطوبته على التاثير فيها وهذا لا يدل على ان كيفية الرطوبة ليست بمحسوسة اصلا كما ان
عدم ابصار واحد من المبصرات لانتفاء شرط من شرائط الرؤية لا يدل على انه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو تم ما ذكره
الامام ليدل على ان الحرارة والبرودة ايضا غير محسوسة لان الهواء لا يخلو عنهما فيلزم ان يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسين
محسوسا واي امكان يجاب لا يشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة مم لانه قد يكون معتدلا
بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الامام في المباحث المشرقية قوله فالاظهر انها وجودية محسوسة لانه اذا انغمس
الاصبع في الماء احسسنا فيه كيفية بها نحكم بالالتصاق وسهولته ومحل البحث ان يقال لعله من قبيل ادراك وحدة الملمس
واثنينيته وقيل وجه البحث هو انه لم لا يجوز ان يكون علة لسهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك
كيفية تقتضي تلك السهولة قوله هذا محصل كلامه اي كلام الامام في المباحث المشرقية والمراد بما يحتويه ما اشرنا اليه في
تضاعيف بيانه قوله لم يختلف في السرعة والبطء اورد عليه ان الاختلاف يجوز ان يكون لان معاوقة الهواء
للجو الكبير اكثر لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق في المسافة من الملاء والجواب انا نفرض الحجر الكبير طويلا دقيقا كالسهم
بحيث يكون حجم طرفه الذي يخرق الهواء كحجم الصغير على ان لنا ان نفرض الخلاء في جوبين منا وبين ما يختلفين خفة وثقلا
قوله اذ ليس فيها مدافعة تعترض عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن النمو بكل القسري ورد على المدافعة
الطبيعية فاعدمها وافناها ولا شك ان معدم القوي يكون اشد من الف معدم الضعيف وهذا انما يظهر اذا رمينا
متساويين بقوة واحدة واما اذا رمينا معا كما هو المفروض فلا تامل قوله واما تسميتها بالميل فبعيدة جدا لان الطبيعة
جوهر فلا يكون من مقولة الكيف قوله وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة لان المدافعة الى جهتين مستحيلة بالبداهة

ولا تاثير

وقد يمتنع انتفاء المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فان كلا من النفاذ ببين يجد في الحلقة المذكورة ما يجده في الجو المسكن
في الهواء قسرا ونفي الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قسرا وانتفاع اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم اى المنع
اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين فان ما شرح المقاصد لطبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين
يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كان كن الذي يمنع عن التحرك لا مدافعة فيه اصلا
قوله وليس ذلك نفس الطبيعة قيل يمكن ان يقال ان ذلك الذي ذكر نحوه مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة في حد ذاتها
فانها تتجاذب الى كل من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال عن التفرق والتشتت **قوله** فالجانب الذي هو اخرى في الثاني
ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا اعترض عليه الامام في الملخص بانه تفسير للمعلوم بالمجهول بما لا يعلم الا بالنظر الدقيق لان
لكل واحد من الناس يعرف يمينه مع ان هذه الزيادة في القوة مما لا يطلع عليها الا الخواص ثم اجاب بانه يجوز ان يكون
المعتبر في الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم في كل ما يساوى الجانب الذي عليه وضع الاسم اولا بحسب
ذلك المفهوم الدقيق **قوله** ثم عموا اعتبارهما في ساير الاجسام فالوا الفلك باعتبار الحركة الشرقية كرجل مستلق راسه
الى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه في سطحه الاعلى الذي يسامت
اقدام من في الربع المسكون وقدامه خلافه واما باعتبار الحركة الغربية فيستبدل جهاته الا القدام والخلف واعلم ان
الامام ذكر في المباحث المشرقية ان القدام والخلف حاصلان للحيوان حالتي الحركة والسكون واما غير الحيوان فانما يوجد
له هاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التي اليها الحركة يكون قداما والتي عليها الحركة يكون خلفا ومتى تغيرت الحركة تغير
القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه
المذكور محل تامل وانما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة الى النصف الشرقي واطلق ان اعتبار الفلك كالرجل المستلقي يستتبع
اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وان اعتبارهما بالنسبة الى ما اليه الحركة وما منه ليس بلازم **قوله** واذا
استلقى الانسان هذا ترويج لكلام المتن والا فيحقق ان الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التي لا تتبدل اصلا ثم
تحصل معهما جهة اخرى **قوله** وخطوط الاثني عشر هذا على اعتبار التداخل في الخطوط والنقط والا فالخطوط اربع
وعشرون والنقط ثمانية واربعون **قوله** وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان ارادوا الامتداد الخطي الغير المستدير كما
لا يخفى **قوله** ورد عليه بان الدايرة فان قلت الدايرة قد تطلق على محيطها وقد صرح في تنبيه الطراز من شرح المقاصد
باطلاق الكرة على محيطها اعني سطحها ايضا في الابر والرد قلت الكلام الذي نقله الشارح من الامام نقلا بالمعنى مذكور
في الملخص والمباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة بل الدايرة ولا وجه لحملها على محيطها لان السوق كلامه في كتابيه
ما يغني عن ذلك ويدل على ان مراده من الدايرة معناها المتعارف اعني سطحا يحيط به خط مستدير قال في الملخص السطح
ان كان مربعا واعتبرت نهاياته التي هي الخطوط كانت اربعة وان اعتبر جميعها مع النقط صارت ثمانية وان كان
مسدسا او مسبعا او غير ذلك من المختلفات فلا تحسب لكل صورة لانه لا منع للجهة الاطراف والدايرة لا طرف لها بالفعل
واما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذ لا نقطة اولى بها من غيرها ذكر كلام في الجسم كما قال في السطح هذه عبارة الملخص

116
وعلى هذا السلوب كلامه في المباحث المشرقية فليتامل **قوله** فهي منتهى الاشارة ومقصد الحركة المستقيمة فبا
لنظر الى الاول قيل جهة الفوق هي محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارة الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثاني قيل
هي مقعر فلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة تنفذ من فلك القمر الى جهة الفوق قطعا لكونها آخذة
من جهة التحت الى ما يقابلها **قوله** اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها فانك اذا اشرت الى طرف المكعب
سطح من سطوحه مثلا فانه ينتهي اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه فانه اذا انفذ فيه المتحرك وتحرك حتى حركته
الممتدة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى السطح الاخر المقابل **قوله** ومعناه ان لراس كل شخص قيل حق
العبارة على هذا التوجيه ان يقال ما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فيه بل **قوله** امر واحد مقابلته يعقل له
انواع شتى بان المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع وان تعدد الكشخص وهو المفهوم من بعض كلامه ايضا فان التضاد
انما يتفرع على التعدد النوعي لا الشخصي وفيه انه ح يلزم اجتماع المثلين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع وتعطيل كما هو المفهوم
من قوله الاختلاف في التسمية فقط ان المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد النوعي وهذا
الاعتبار يستقيم المقابلة ثم الحكم بالاشتباه بالنظر الى القول بالتعدد النوعي فلا شك انه صدق النوع ايضا فيلزم هذا
سيتوحد تجتمع الاعتقادات الكثيرة جاز ان توصف لذلك الامر الشخصي الاعتبارات المختلفة والاضافات الى نهاية السلب
قوله وهذا بعد الكشف باصول اصحابنا نوقش في العبارة بان الاشتباه تدل على صحة القول بتعدد الاعتقادات و
تضادها وبالجملة مع ان من جملة الاصول اجتماعها فلا يستقيم الصلاة لهذا القول والجواب ان مدار الحكم بالاشتباه القول بالتعدد
الاعتقادات هو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد ظ لانه متعين لجواز التخالف بلا تضاد وتماثل **قوله** فانه يجد فيه
مدافعة كما بطلت ان قلت قد مر ان لا مدافعة في الحلقة التي يجاذبها اثنان متساويان في القوة فلذا الفة مع ان الشارح
ارتضاهما معا حيث لم يقدح في شيء منهما قلت لو سلم الارتضاء فالشارح حمل المدافعة هنا على مبدئها بناء على ان الكلام
فيه لا في نفس المدافعة وانما اطلق المدافعة على مبدئها تنظرا الى المدافعة بالفعل فلا ينافي ما سبق ويدل على ما ذكرنا الصا
تصريح المص في احكام الميل القسري باقتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين بالفرورة **قوله** لان الجواهر الافراد متجانسة
فلا تتفاوت بالثقل والخفة اراد بالتجانس التماثل فان التجانس قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث اما اولا فلان ما
ذكره لا يلايم اصل المتكلمين وان الجواهر الافراد متماثلة في قبول الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض القادر
المختار وبالجملة القول بالقادر المختار يستلزم تقدير انه لا يرفع الدليل المذكور واما ثانيا فلجواز استناد التفاوت الى الهو
واما ثالثا فلانه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت بساير الاعراض كالالوان والطعوم ونحوهما **قوله** والحلقة في الماء
غاية ما قلتها فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء ميل صاعد بل يكون غاية ما فيه
ان لا يجد فيه الجاذب من تحت فوق مدافعة هابطة مثل ما يجده في المملو ماء او تربيعا او نحوهما لكثرة الخلاء فيه قلت لعله
يمنع وجود الميل الصاعد في الهواء ويحيل صعود الزق المنفوخ فيه الضغط الماء له كما سبق وان كان فيه حالتيهم **قوله**
فكان يجب اليه فيه بحث لانه قد نقل في آخر مباحث الحكم ان في الخلاء عند البعض قوة دافعة الى فوق ولعل الاشارة منهم

الماء ط

ولا يلزم على هذا التقدير ان يكون زيادة الخلاء على اجزاء الملاء كزيادة وزن الزيبق عليها فيدفع عنه قوله وكان الحيث
الهواء كف احفه السواد المحسوس في الزقاق المنفوخ تحامل **قوله** يكذبه الحس قيل يمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع
فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ولا يخفى بعده **قوله** بعد الميل القسري فيه بحث وهو انه اذا حرك الماء الى فوق بارادة
القادر المختار فيلي الى فوق قسري مع انه لا يصدق عليه سبب خارج عن المحل يعني الاشياء في الوضع وتعميم الامتياز في الوضع
الا ان يكون محل الميل ذا وضع دون سببه الخارج خلاف الظاهر وايضا حركة الماء الى فوق عند مص القارورة مقا شديدا
وكبها على الماء انما هي قسرية والقاسر امتناع الخلاء مع انه لا وضع له اصلا والجواب عن الاول ان الكلام على مذهب الحكيم و
لا يقولون بالقادر المختار رعاية نه عما يقولون وعن الثاني ان القاسر طبيعة الهواء المنتفخ لتلازم سطحه سطح الماء ا
لفروة عدم الخلاء لكن هذا لا يجري في صورة الزراقات الخ وذكر الشارح في بحث الخلاء فحصل الامر اللهم الا ان يعتبر
العكس هناك الطبيعة المحدودة ولا يخفى بعده على ان الشارح في حكمة العين صرح في بحث ان بين حركتين سكونا بان القاسر
في الكل امتناع الخلاء فحمله في الاشكال اي تعميم الامتياز في الوضع كما اشرنا اليه والله اعلم فان قلت الميل
الموجود في الافلاك الثمانية بالنسبة الى حركاتها الوضعية بواسطة المحدد يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل هو
المحدد مع انهم قالوا لا قاسر في الافلاك قلت لا نسلم وجود الميل فيها بالنسبة الى تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا
هو المبدأ القريب للحركات الذاتية اعني المقابلة للحركات الوضعية ولا وجود له فيما ذكر **قوله** وصادر عن الارادة
فيه تنبيه على ان مجرد المقارنة بالارادة لا يكفي فيه اذ ليس ميل الساقط المريد لسقوطه نفسانيا لعدم امكان الامساك
بل لا بد ان يكون للارادة مدخل فيه **قوله** في الصاعدة والهابطة اي الصاعدة فقط والهابطة ولذا قال حركة
النبض ليس شيئا منهما لانها حركة منهما **قوله** فان لم يجروا فيهما قال المحقق في مباحث الحركة قد اخطأ من جعل الحركة
الطبيعية في الصاعدة والهابطة على وتيرة واحدة **قوله** الا ما يكون خارجا عن المتحرك في العبارة مسامحة والمراد
ما لا يكون مبدؤها خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة **قوله** ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة اذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة
لان المراد بها سبب لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز ان يكون ذلك السبب متعددا **قوله** فان النبط
القلب الخ فيه بحث لان انتقاض الطرد بانتقاض الطرد بالنظر الى حركة القلب **قوله** بل لمبدأ انما ذكره لان المتبادر من الميل
نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدؤها على ما مر ولا شك ان تعلق الحكم المذكور بمبدأ المدافعة لا نفسها فانها
تتحرك قسرا بلا شبهة كما في الحجر المرمي الى فوق مثلا اذ ليس فيه مدافعة بالطبع على ما مر **قوله** الا مبدأها القريب
هو الميل الطبيعي الظاهر ان المراد بالميل مبدأ المدافعة لا نفسها وكونه مبدأ قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة
اذ لو اريد به نفس المدافعة لا يصح في اثبات المطلوب الى ضم مقدمة اخرى وهي ان الميل لا يمكن بدون مبدأ ثم هذه
المقدمة وان صحت الظاهر اريد بالمبدأ ما يعم الطبيعة لكن لا يتم التقريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور
لكيفية يكون الجسم بها مدافعا لما يمنعه واما اذا اريد بالمبدأ النفس تلك الكيفية فتح صحتها بحث لجواز ان يكون مبدأ
المدافعة نفس الطبيعة بلا واسطة ميل ثم لا يخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول ايضا فتأمل **قوله** ان

بالطبيعة ط

كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة الحركة النفسانية قد تخص بالارادي فالطبيعة التي تقابلها تفسر ح
بما صدر من غير شعور وارادة وقد تجعل اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لا اختصاصه بذوات
الانفس وبهذا الاعتبار يسمى حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعية ح بما يصدر على نهج واحد دون شعور وارادة وتغير
المحتاج في تحديد حال الحركة الى المعاوق هو النفساني بالمعنى الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر **قوله** وان
كانت الحركة طبيعية او قسرية الظاهر من سياق اول كلامه ان حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المعاوق
الداخل والخارج في الحركة القسرية ومن انتفاء المعاوق الخارجي في الحركة الطبيعية ان لا يتحقق حركة طبيعية ولا حركة
قسرية اصلا او خلو الحركة عن لازمها اعني حدا من السرعة والبطء لعدم تحقق ما يحد به في وفيه ان القاسر ربما كان
ذا الشعور فيحدد حال الحركة بارادته فلا يثبت السلب الكلي نعم اذا استلزم جواز الحركة القسرية في الجملة جوازها في جميع
الصور تم الاستدلال بلزوم المحال في بعض الصور اعني فيما اذا لم يكن القاسر ذا الشعور لكن اني ذلك الاستلزام
مع ظهور الفارق ثم ان التقرير المذكور لا يلايم قوله حتى يمكن النسبة والحدود المختلفة ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت
لاشعارهما بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر ان لا مخلص الا تخصيص
الدعوى بما اذا لم يكن القاسر ذا الشعور واما اذا كان ذا الشعور فالحركة القسرية في حكم الحركة الارادية **قوله** لان
الطبيعة لا شعور لها قيل عليه قد صرح في النمط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور
عنها ينافيه اجيب بان المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحركها بطريق الايجاب لا بالاختيار
ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى السفل فلا يتصور ان تختلف اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز
ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة ~~او اوان المخصوصة من الحركة~~ خصوصية تقتضيها لاجلها كما يقتضي
البرودة المخصوصة او الوان المخصوصة او غيرهما من الاعراض القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظ على ان مقتضى
الطبيعة ليس الا الحصول في المكان الطبيعي ولا تقتضي الحركة الا لاجل هذا الحصول فيقتضيها وتقتضي قطع المسافة في
آن لو امكن فح لا يعقل ان يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن اسرع منها وتلك الحركة
غير ممكنة كما سبق في بحث الخلاء وفي تحقيق ان القرب الجسمانية لا يجوز ان يكون غير متناهية في الشدة نعم يرد عليه
ما اورده الشارح هناك **قوله** فالخارج هو قوام مانع المسافة قيل لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير
القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا
الحديد فانه يتحرك بالطبع الى السفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس ويتباطؤ في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس
قوله ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخل هذا في حركات البسائط واما في حركات المركبات الطبيعية
فيمكن فيها المعاوق الداخلية من اجزائها مادية والسر فيه ان حركة المركب حركات متعددة في نفس الامر بحسب
تعدد الاجزاء والكلام في الحركة الواحدة قد يقال عدم تصور المعاوق الداخل الطبيعي في البسائط مسلم واما الارادي
فلا لان اقتضاء الشيء شيئا وارادة ما يعوقه جائز بلا شبهة وبتلك الارادة يجوز ان يتحدد سرعة الحركة وبطؤها

فعلم ان الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه بل يستدل بها على احد المعاوقين اللهم الا ان يبنى الكلام
على الوقوع اي الا السنوا ... وحل على ان ليس ثمة حركة طبيعية بكون واراحة ايضا وبقال لا يستقيل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية
الا يرى ان من وقع من مكان عال فتحرك ما بطبيعته واراد خلافه لم يكن للارادة تاثير في المعاوقة اصلا فتامل قوله وتنقص
مع ذلك ما بعدها وقد قيل لم لا يجوز ان يصحح الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة وتنقص مع ذلك ما بعدها وقد عن الزايد على تلك
المرتبة وجوابه ما مر من انه لا يجوز ان يكون للطبيعة ميل درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها فتامل قوله والتحديد لقريه
تحتاج الى ذلك الى المعاوق واعلم ايضا قد صنف الشارح في حواشي التجريد ان الحركة القسرية انما يمكن ان يستدل بها على اثبات احد
المعاوقين لا بعينه لا على اثباتهما معا واما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فليرجع اليه بقي ههنا بحث وهو
ان هذا التحقيق الذي ذكره الشارح منقول من الطوسي وهو مناقض لنفسه حيث دل كلامه في شرح الاشارات على ان تحدد مراتب
السرعة والبطوء لا يلزم ان يكون معاوقا فجاز ان يكون هو الميل فقال في ذلك الشرح الحركة لا ينفك عن حد ما من السرعة والبطوء
ولما كانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف في السرعة
والبطوء اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعة لعدم الاولوية فافتقرت الى ان يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة
في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج
عنه كما فيه اي من رقة القوام او الغلظ وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طوينا ما على ثبوته ولا حاجة تنبيه ههنا الى ابطاله او تصحيحه
وهو صريح في ان ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطوء هو الميل اللهم الا ان يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب الحركة الا ان في
تعين مراتبه وحدها في المسافة من الملاء الثقة ثبت الاحتياج الى المعاوق ويندفع التناقض فليتامل قوله عن مبدا ميل طباعي
اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا المراد من الطباعي هو مصدر الحركة الذاتية اعم من ان يكون على وتيرة واحدة ام لا وبالطبيعي
المقابل للنفساني هو المصدر لحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة وبالنفساني مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي
بمعنى الطباعي المذكور ههنا وهذا المعنى قال المحقق الخادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا يرد عليه ان الشارح لزوم مبدا ميل طباعي
وهو اعم من مبدا ميل طبيعي كما صرح به الشارح قوله مركز ثقل مركز الثقل نقطة تتساوى في جميع جوانبها في الثقل ومركز
الحجم نقطة تتساوى في جميع جوانبها في الحجم قوله قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي وقد يجامع القسري الارادي كما في الكرة
الصاعد اذا دفعه آخر وقد يجمع الارادي والطبيعي كما في الانسان المتحدر ويجوز اجتماع الثلثة كما في الانسان المتحدر اذا دفعه
آخر قوله من الذي ينزل لنبغه ان تغلب ... ان حركة الحجر الذي نزل من مكان عال اسرع من الذي ينزل من مكان اسفل مع
تساويهما في الحجم والثقل حتى ان الاول ربما يصادم حيوانا فيقتله ولا كذلك النازل من السفل قلت سرعة الشدة الميل في
الاول وذلك لان الطبيعة اذا لم تكن ممنوعة بالضد اوجدت الميل ولا يزال تزداد الميل ومعلوم ان تأثير الطبيعة وحدها
او مع ميل قليل ليس كتأثيرها مع الميول الكثيرة التي تعقبها ويحصل كذا في المباحث المشرقية قوله ويجوز ان يقال
ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل فيه بحث اذ قد سبق نقلا من شرح الاشارات للطوسي ان توسط الميل
بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شيء لا يقبل الشدة والضعف فنسبتها الى جميع الحركات المختلفة بها على السواء فاقتضت

او لا الى الشدة ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة وبحسب ما في الخارج وهو الميل ولا شك ان الميل ايضا يشتد ويضعف
فنسبة الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز ان يحدث الطبيعة وحدها مرتبة من مراتبها لما مر الا ان يقال ... ان يتوسط
بينهما امر آخر لزم التسلسل فان جوز التسلسل فاحتمل الميل الى الطبيعة ومراتبها الى امور مختلفة فليجوز مثله في الحركة والا فالفرق تحكم
قوله فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا فان قلت قد سبق ان الميل منحصر في الاقسام الثلثة
اعني الطبيعي والقسري والنفساني فهذا الميل من اي تلك الاقسام قلت الظاهر ان المنحصر في تلك الاقسام هو الميل الذي بسببه
واحد على ان الذي يقتضيه وجه الحصر السابق دخوله في القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل
والخارج خارج والانحصار في الوضع بين محل الميل والمجموع المركب ايضا ثابت وان ابيت خروجه بناء على ارادة الخروج بتمامه فهو
داخل في الطبيعي اذ لم يذكر فيه هذا القيد الا عدم خروج السبب وعدم المقارنة بالشعور ولا شك ان الخروج المنفي في الطبيعي هو المثبت
للقسري قوله احدثا مرتبة واحدة او احدث كل منهما الشد ما يقوى عليه من مراتبه قيل الظاهر هو القول بتعدد الميل اذ لم يزل
بالقاسر مبدا الميل الطبيعي ولا منع عن اثره اذ لا وجه له مع اتحاد الجهة ولا الاشتراط صدور اثر كل منهما حين الانضمام بانتفاء
الصدور من الآخر قوله لا امتناع المدافعة الى جهتين فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الى الهابط
في الحجر المجرور على وجه الارض ولهذا ينقلب الارض من تحته والمدافعة القسرية الى الجهة وان اريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كا
الفوق والتحت فعدم الاجتماع فيه ايضا غير مسلم كما ذكرنا في الحلقة المتجاذبة قوله فان مرجعه الى دعوى المماثلة فيه عليه لو سلم
المماثلة فجعل احد المتماثلين سببا والآخر مسببا ترجيح بلا مرجح وايضا لم لا يجوز ان يكون التضاد باعتبار التشخص لا باعتبار
الماهية النوعية وايد ذلك بانه لو جوز كون بعض افراد سببا والآخر مسببا فليجوز كون بعضها متضادا وبعضها غير
متضاد والجواب انه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد في النوع حتى يرد ما ذكر بل المماثلة اللغوية اي المشابهة في الذات
كما يقتضيه سياق الكلام وما ذكره ابو علي قياس فقهي بلا جامع وسنذكر الآن منعه في الوجه الثاني من وجهي
الطبيعي لعدم تحقق الانتهاء مطلقا قوله وايضا فالوقف فانه لو كان الاعتماد علة ملزومة للحركة اندفع هذا الجواب
لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس كذلك قوله فيه مدافعة ثابتة اي مبدا مدافعة اما
على حذف المضاف او اطلاق المدافعة على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة كما مر نظيره فلا يرد عليه ان الذي يجده الراحج
والطارح هو مبدا المدافعتين لا انفسها لكن لا اجتماعهما كما مر قوله فللمحل الذي قيل وقيل اني تام فاخرجه عن
الدلالة على تمام مطلوبه لان مسئلة الميل لو تمت لدلت على الحال فيما بين المختلفين لا على الحال فيما بين اللازمين
مع انه نقيض المدعى قوله وثانيا فلا مدافعة فيه فيه ان القول بعدم اجتماع المدافعتين في صورة ليس قولا
بتضادهما ولا مستلزما له فلا يدل على المدعى قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى قيل الظاهر من الوجه الثاني للجبائي
ان محل النزاع هو انه هل الاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات ام لا وانها هل تبقى بعد انقطاع
الحركة ام لا والحق ان محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين ام لا كما سيحققه قوله الا لاشتراك مطلق ... اي ما نسبه هذا
الكلام يدل على ان الوجه الاول الزامي لا برهاني فالمحفوظ في بطلان اللازم بطلانه عند ابي هاشم والتعرض لبطلانه عند

لطباني ايضا الاستطرادي لا نفع له في الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يكن لثبوت بطلان اللازم عليه كثير
جدوى واذا كان الدليل الزاميا لم يرد عليه ما اورده الآمدي من ان حاصله يرجع الى تخطية الخصم في احد قوليه فروانه تصويبه
في الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطية في احد القولين والتصويب في القول الآخر باولى من العكس وعلى هذا فلو قال
ابو هاشم اخطأت في قولي باستحالة بقاء المجتلب خرج الدليل المذكور عن ان يكون صحيحا قوله قلنا ما ذكرتم
تمثيل بلا جامع قيل ان ادلة عدم بقاء الاعراض بشمولها صورة النزاع جامع على ان ما ذكره ليس تمثيلا بل هو في المآل
استدلال بعموم الادلة فتدبر قوله كما في الالوان والطعوم قال الآمدي كلام ابي هاشم مبني على اصولهم في بقاء الالوان
والطعوم وقد ابطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتمادات المجتلبة وهذا الكلام منه يدل على ان المبحث هو ان الاعتماد
هل يبقى زمانين ام يتجدد بتجدد الامثال كما ان الشان كذلك في جميع الاعراض عند اهل السنة لان الذي ابطل بقاء الالوان
والطعوم بهذا المعنى لا يمنع انخالب من الاعراض الغير القارة اذ لا شك في صحته واما قال في الوجه الثاني كالاصوات و
الحركات وغيرها لان جمهور المعتزلة بقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات قوله وموجب لطفو اليبوسة
يرد عليه انه يستلزم التداخل بيبوسة الهواء بل اليبسية بالقياس الى الاعراض مع انه ثبت انه رطب اللهم الا ان يخصص
الكلام بالمركبات والقول بتحقق اليبوسة بالاضافة الى الماء لابد في الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا شك ان التراب
ايبس من الماء فينبغي ان يكون اطفى منه اللهم الا ان يقال ببرودة الارض مانعة عن تحقق مقتضى اليبسية في الكلام في لزوم
الغلبة الماء عن الارض لكونه ارطب وابرد منه بلا شبهة فتامل قوله ومنعها ابو هاشم اه قيل يحتمل ان يكون المراد تقرير
مدعاه ودليله لا انه منع الدليل او المدلول بان يكون معارضة ويؤيده قوله فيما بعد والجواب عن متمسك الجبائي والحق
انه معارضة والجواب الآتي مناقضة قوله فان الزيبق اثقل اه اذا احال الايجاب على مجرد الاقتضاء لم يرد هذا لان التخلف
عن المقتضي بسبب المانع جائز فلعل مداخلة الخلاء المدافعة منعت اثر الرطوبة قوله بخلاف الحديد قيل عليه لم لا يرسب
اذا جعل صفيحة والجواب تحقق المانع عن وجود المقتضي وهو الانبساط الزيادة خرق لا يطاوعه الماء قوله قال
الآمدي يلزم على الجبائي اي انما يرد اذا ثبت ان لا فرق بين طفو وطفو والافلاك اي على في الطفو على الماء وقطعة الزيبق
لا نوع لها قوله لجواز ان يكون التركيب اه قيل الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الطبيعية لا التي صارت جزء
الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فحديث التركيب لا ورود له قوله ويلزم الامران قد اشير الى ان
اللازم الاول لابي هاشم يلزم ابا هاشم ايضا ثم ان حمل كلامه على ان الثقل مقتض للرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثاني
ايضا لجواز التخلف عن المقتضي لمانع كما مر بغير مرة قوله انما يكون على سبيل النسبة فيه انه ان اريد الرفع بها ما يسمى
على المعنى المشهور قوله ويكون نسبة قدر النازل اه توضيحه ان يقال اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج
يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء
بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك ولما كان النازل على تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم
من غير رسوب تام ولا طفو كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء وثلثه

الماء نصف الجسم وثلثه على تقدير كونه ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتحللة
فيها ميل اراد بالميل المدافعة اذ قد سبق ان المدفوع في الجسم اذا كان في الحيز الطبيعي هو المدافعة واما مبدأها فلا دليل
على انتفائه فيه قوله على ما قاله الحكماء وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوي للجسم في الحجم قوله ويرد عليه
ان الزق الى الظاهر انه معارضة وان لم يكن ونسبه المعلل الاول بذكره اجري والوكاء بكسر الواو والمد الذي يشد به راس القربة
قوله لضغط الماء ضغطه يضغطه ضغطا زحمه الى الحائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا التفسير الذي اورده المص اشارة
الى ما ذهب اليه قوم من ان الفضاء كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فينضغط ويرفعه الى فوق وبذلك يطفو
الاخف فوقه وزيفه الشيخ في الاشارات صحا بما ذكره الشارح حيث قال من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط الثقل الماء
اياه مجتمعا تحته متخلخلا لا بطبعه كذبه ان الاكبر اقوى والاسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا قوله لا لانضغاطه
اذ لا شك ان رفع الماء فوق الزق هو خلاصة منع الضغط السهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند تساوي التكاثف بين
الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لا يلتفت اليه قوله لسكونه اللام فيه وكذا في الحركة المفتاح متعلقة بالضمير البارز
في شاهده باعتبار رجوعه الى التوليد قوله لو جاز الاول فيه نوع لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان
لتوليد الاعتماد للسكون وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فان سكون الحجر عند ما ينزل الى الارض
ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض بقي فيه بحث وهو ان المدعى عام
وهذا الدليل خاص الا ان يحمل على ان المراد نفي مذهب الخصم اعني تولد جميع الحركات المنتقلة من الحركة او يدعى
عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيهما نظر لما في التوجيه الاول خلاف مدعاه تولد جميع الحركات
المتولدة من الاعتماد وفي الثاني لا دليل واما في الثاني فالظاهر المنع في انعدام الفرق قوله الثاني حركة اليد الى فيه
بحث لان حركة الماء في الزرنوقات الى فوق بسبب جذب ما فيها قسري متولدة من حركة ما في الانبوبة ولا يجري فيه الدليل
الثاني اللهم الا ان يحمل على نفي مذهب الخصم وفيه ما فيه قوله وفيه نظر اه الاولى ان لا يذكر النظر ههنا حذرا عن شوب
اللغوية فانه سينقله عن الآمدي بعد اسطر قوله لمتمسكيهما قيل الظاهر من لفظ المتمسك الدليل مع ان الجبائي يدعي
البداهة كما يدل عليه قوله شاهده هذا في الظاهر ان المراد بمتمسك ابي هاشم هو متمسكه الاول لان متمسكه الثاني
لا يجتمع مع متمسك الجبائي كما لا يخفى قوله فقال على الجبائي اه فان قلت لعل الجبائي يثبت تولد حركة جالس السفينة
على لوح املس منها دون حركتها اذ لا اعتماد للسفينة على الجالس فينبغي تولد حركته من حركتها قلت المراد ابطال ما ذكره
في مثال حركة اليد والمفتاح فان مدعى الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة في الابطال في صورة ابطال المدعى
وليس من قبيل المناقضة في المثال المردود عند المحققين نعم للجبائي ان يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد
اللهم الا ان يقال المتولد ههنا ايضا اعتماد الجالس على السفينة على ان الشارح لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشمع
والاظفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها قوله ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشمع والاظفار
اذ الشمع والاظفار لا حياة فيها فلا يتصور اليها حكم القدرة حتى يكون متحركة بالقدرة مباشرة قوله اذا فعل كلاهما

من الحركات المتعاقبة في الصعود والحركة عند المتكلمين كونان في اينين في مكانين او الكون الاول في المكان الثاني وعلى هذا
لا شبهة في تعدد الحركات المتصاعدة في الصورة المفروضة وان لم يتعدد عند الحكماء لان الحركة بمعنى التوسط واما بمعنى القطع
كما علم من قواعدهم **قوله** منفية اي مقاومة ما في المسافة اه هذا الانفصال الكبرى وليس بلازم وانما يلزم لو امتنع الخلاء في
الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء كدرا ومتحركا الى خلاف جهة
الحركة الى جهة لكن يخالف للاعتماد انه المخالفة او لو قدر حركة الى جهة العلو موافقا في اعتماده للاعتمادات المجتلبة لم يوجد
مقاومة ما في المسافة ايضا **قوله** ولا شيء هناك غيرهما فان قلت لم لا يستند السكون الى الارادة المختار قلت مذهبهم
النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام ههنا عليه لان مدعاهم في وجوب السكون ولا وجه لوجوب
السكون ههنا الا من الاسباب الظاهرة **قوله** فههنا امور ثلثة بل اربعة رابعها عدم المقاومة اللهم الا ان يكتفى عنه بذكر الامر
الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد لعدم الانفعال **قوله** واللين ليس كذلك اي ليس بمبصر وفي هذا النوع
اشارة الى دفع اعتراض الابهري بجواز ان يكون امر واحد ملموسا ومبصرا ووجه الدفع ان الدليل على انتفاء كون الاولين ليس الا
عدم كون اللين محسوسا بالبصر فقط لا انتفاء الملموسية فيهما بدليل كونهما مبصرين حتى يرد ما ذكره **قوله** بذكر الكيفيات المندرجة
سيأتي وجهه في اول المندرجات **قوله** والاستقامة والانحناء فان قلت ذكر الامام في الملخص ان الاستقامة والانحناء والتحدب
والتقعر من الشكل فالاولى ان لا يذكر ابعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يعرضان للخط قطعا ولا يتصور للخط شكل
لامتناع احاطة طرفه به وهي معتبرة في الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير **قوله** الا بعد ذلك الى ان يتغير
ذلك الشفيف والكثافة مثلا واما ما توهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر ملزوماتها
كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه **قوله** انما يبصر بواسطتهما
مبني على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات **قوله** اي كيفية يتوقف ابصارها اي
ابصارها بالذات وبه خرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لا يبصر بالذات **قوله**
لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا هذا على تقدير ان لا يشترط اللون بالضوء في وجوده اذ لو اشترط به في ذلك لم
يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت اكثرية اللون من الضوء في الاجسام التي عندنا حتى يجعل سببا لتقديمه عليه في قوله
او وجودها تأمل هذا وسيجيء ان الضوء مشروط باللون في الوجود عند بعضهم فوجه التقديم ح ظ **قوله** لا ينفعل
بعضها عن بعض فالانفعال(?) ... في التجريد ان سلمنا اشتراط وجود اللون بحصول المزاج فلا نم عدم حصول المزاج فيما
ذكر من الامثلة لجواز ان يحدث بادنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي **قوله** وايضا فان التشائل(?)
ان ربا(?) براد لفظ ... في عبارة المص اي ان الاولى ان يجعل هذا دليلا مستقلا على المدعى لا من تتمة الاول
كما يشعر به عبارته فان هذا دليل اني كما ان الاول دليل لمي فكل منهما يفيد المدعى **قوله** فان الابيض قابل للالوان
كلها فقد يجاب عنه بان الابيض انما يقبل من الالوان ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عنها وان اريد
بالقبول مع الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظ **قوله** والا امتنع اتصافه به نظر لان القضية مشروطة

فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وهو حق **قوله** سوى الطريق التخيلي يعني ان الذي يرى من البياض
ليس شيئا غير الضوء فالحكم بانه غير الضوء تخيل لا انه ليس هناك شيء ونحن نتخيل شيئا ونسميه بياضا **قوله** خشونة
الخشونة نقيض الرقة **قوله** فيه البقع البيض يتخذ من الاشنان **قوله** كاللبن الرائب قال ابو عبيدة اذا خثر اللبن فهو
الرائب **قوله** لان ذلك كان متخيلا اه قيل عليه لم لا يجوز ان يكون الثلج ... قبل التفتت ... من دخول الهواء المشبه
وعدم خشونته وغلظه وفيه تأمل **قوله** ولقائل ان يقول هنا ما هو من كلام الرازي في الملخص وقد اجاب عنه بان عدم
الاعتماد على ... ليس الا فيما يوقف الى سبب التخيل اما بمجرد تجويز السبب فلا والا فلا علم لانا من قد ... فقد علمنا
هو سفسطة **قوله** ولا تركب منهما الا الضوء هذا مبني على المذهب المختار عندهم من ان اصل الالوان هو السواد والبياض
والباقي يتركب منهما **قوله** امكن ان يتركب الالوان وقد يتركب الالوان وتعدد الطرق فوجب ان يجعل الضوء غير السواد
والبياض واذا جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلي **قوله** ليس في اجزائه اشراق هذا الحكم
لما سيذكره من لطخ فيها مخالطة السواد المشرق للصفوة اللهم الا ان يحمل على اختلاف المذاهب او يحمل الاول على سلب
اشراق الاجزاء والثاني على اثبات الاشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق في كل واحد من الاجزاء لا يستلزم
انتفائه عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يشرح فيما شيء من الطرق الثلثة السابقة بتوسط الضوء فلعل التوقف لما
هناك باعتبار ان الخضرة المذكورة في الطريق الثالث متولدة عنها ومن هذا يعلم ان الاظهر ان يقال في الطريق
الثالث ومن الضوء فالخضرة في النيلية الا انه اكتفى بما ذكره من تولد الخضرة من الصفوة **قوله** الضوء لا يفعل السواد حمرة
قال في الملخص الارجوانية والنيلية(?) ... والخضرة الناصعة والحمرة الصافية الوان مشرقة قريبة من طبائع الضوء ولذلك
ينعكس الى غيرها كالاضواء والغبرة والكهبة والعودية والسواد وامثالها مظلمة ولذلك لا ينعكس الى غيرها **قوله**
وجب ان يصير المنعكس اليه احمر واخضر واذا صار احمر واخضر وجب ان يكون هناك شيء مرئي غير السواد والبياض
على الوجه الذي ذكر اعني على طريق التخيل وليس غير الضوء كما عرفت فوجب ان يكون الضوء غيرهما فثبت بياض ليس
اصله ضوء **قوله** فوجب ان لا ينعكس الا البياض قيل لم لا يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخل في حصول الانعكاس
لتفاوت التي للخليطين والحق هذا فان الطبع يكسر الطم بخلاف السحق **قوله** وجوابه قد صرح اه وان لم يذكر المصرح بها هنا
قوله الضوء شرط وجود اللون ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم بل هو قائم بالسطح لان عمق الجسم
ليس مضيئا وكل لون مضيء قال الامام في الملخص لما فحصنا في الكبرى توقفنا في هذه المسئلة وقد يقال الحق في المسئلة
ان ثبت ان الظهور للبصر بالفعل ان اخذ داخلا في مفهوم اللون فهو كما قاله فلا وجود لشيء من الالوان في الظلمة كما ذكره
الشيخ وان لم يؤخذ داخلا فالضوء شرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خبير بان
جعل الظهور للبصر بالفعل للبصر مفهوم اللون امر مستبعد جدا والا لثبت مثله في الضوء فيلزم ان يكون ضوء الشيء
البعيد الغائب عن الابصار معدوما وكذا في ساير المحسوسات لسائر الحواس فتأمل **قوله** وذلك لما لعدم الخ
الخفاء بسبب عدم الرؤية في الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد ان الهواء ليس بمرئي

مع انتفاء الامرين فيه واعلم ان هذا الدليل يدل على بطلان ما اول به كلام الشيخ الرئيس بان الضوء شرط وجود اللون
من ان اللون يحصل بحصول اثار علوية من الانوار والاضواء الكوكبية فان الامزجة تابعة لحصول الاستعدادات
فايضة من اجرام سماوية وقلما يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تاثير الحرارة الشمسية قوله مع كونها
امرا عدميا يشير الى ان الاستدلال مبني على عدمية الظلمة فلا يجري احتمال ان يكون الحايل الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجي
من المصنف الآن بناء على ان اثبات عدميتها لا يتم نظرا الى ذلك الاحتمال قوله وهو مختار الامام الرازي قال في المباحث المشرقية
الاقرب ان يكون الشيء ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئا بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا و
لذلك فان الشفاف لا يكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف
وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور وستجيء جوابه في المقصد الثاني لانه من القسم الثاني قوله ولما احتمل
ان يكون الخ وايضا احتمل ان يقال انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب الضوء عند الشفاف ليس لانتفائها بل
لامر آخر مجهول لنا قوله مع ان لقايل ان يقول وايضا الواصل الى الحس المشترك ثانيا هو اللون مع ضوء ضعيف وفي الاولى
ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع
الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تؤمل فيه تاملا تاما شافيا تميز اللون عن
الضوء وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء قوله ولا عكس قيل لا دخل له في المقصود بل بما كان مفروغا فيه
لا يقال ان الظلمة عايقة عن الرؤية وامر موجود واجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما يشير اليه قول الشارح فلذلك اختلف
حالهما وانما استدل بالاختلاف لانه لو استدل بالرؤية لعورض بعدم رؤية من في الخارج ولا يمكن المعارضة في الاستدلال
بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله والعكس لدفع وهم وهو انه يجوز ان يكون الشخص في الغار مستضيئا بنور
مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة اصلا قوله الا انه ليس امرا حقيقيا فيه ان ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها
عدمية لجواز كونها وجودية غير مانعة من الرؤية قوله بانا اذا فرضنا الخ فيه ان هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم
فالظلمة قد يتحقق وقد يتخيل واعلم ان القايلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا
يكون الا موجودا اجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم
الصرف قوله وزعم منهم من جعل الظلمة فان قلت لا وجه لهذا التفريع لان كون الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء ليس
متفرعا ومبنيا على انها امر عدمي قلت لو سلم ان التفريع ههنا على المعنى المشهور فنقول نفي الاشتراط متفرع عليه اذ لا وجه لجعل
عدم الضوء شرطا للرؤية الا ان يكون الضوء مانعا عنها ولا يخفى بعده قوله لا يخفى على ذي فطنة وذلك لانه لم يذكر
الضوء في المقصد الثاني الذي هو من مقاصد القسم الاول اعني مباحث الالوان ليبين ماهيته بل انما ذكره ليتبين
كونه شرطا للرؤية او للوجود اي لرؤية الالوان او وجودها فالمناسب ان لا يجعل بيان ماهيته مقابلا له ادخلا مقصودا
اصليا في بيان احوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطا للرؤية مقصدا او يجعل بيان انه ما هو فرعا وبهذا اندفع توجيه
الاسلوب المحض بان كشف ماهيتها مقدم على بيان احوالها اذ مراد الشارح اولوية ما ذكره بالنظر الى الاسلوب الذي سلكه

في الضوء قوله ان الضوء اجسام قد يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء
واللازم بين البطلان كما لا يخفى فكذا الملزوم قوله ولذا يستعين بها الطاعنون في السن نقل عنه ان وجه الاستعانة
اما لان تلك الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها في الشفاف او لان الزاوية الحادثة عند الرطوبة الجليدية
تكون ح اعظم فيرى المرئي اعظم وفي شرح المقاصد ربما يستعان بالحايل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث
يحتاج الى ما يجمع القوة قوله وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما لا يقبل لقايل ان يقول يجوز ان يكون جسم الضوء خاصة الاجسام
فيزداد المقابل ظهورا عند ما ازداد تلك الخاصية او لا يرى ان الاعراض المرئية تمنع من رؤية اعماق الجسم لاشتغال السطح بها مع
ان الضوء لا يمنع وما ذلك الا لخاصية فيه قوله اذا غلظت جدا ان قلت ما وجه عدم ستر الافلاك ما وراءها مع كمال
غلظها قلت لانها شفاف مطلق لا لون فيها اصلا كصفحة البلور والزجاج الشفاف فان فيهما لونا ما وان كان ضعيفا فعلى هذا
لا يلزم ان يكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا الا اذا كان فيه لون ما لكنه يلزم ان لا يكون كثرته موجبا لشدة الاحساس وهذا
القدر يكفي في الاستدلال لولا ما اشرنا اليه سابقا قوله بل هي حجاب لما في رؤيته ما وراءها وانها حجاب لما في الجملة
وبالنسبة الى احساسها بدونها لانها حجاب لها بالكلية وبالنسبة الى احساس العيون الضعيفة بها اقوى من احساس
العيون القوية بها المتيقن ان احساس العيون القوية بدونها اقوى من احساسها بها لانها حجاب في الجملة وان احساس
العيون الضعيفة بها اقوى من احساسها بدونها بل قد لا يكون احساس لها بدونها لانها وان كانت حجابا في الجملة الا انها
تدفع المانع من رؤيتها باحد الوجهين المذكورين واما ان احساس الضعيفة بها اقوى من احساس القوية بها فغير ظاهر
قوله والثاني باطل قال الفاضل [illegible] لانا ان حركة الضوء بالطبع تستحق الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء
من كل جهة يجوز ان يكون بالقسر وكلام الشارح ولا قاسر معه يحتمل [illegible] لا دخل له لكن الكلام في اثبات انتفاء القاسر
فان عدم العلم ليس علما بالعدم قوله ولا يعدم فانه قيل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام لمقابلة المضيء
كالشمس او ينقلب هواء عند عدمها كالنار عند ما حال شيء بين اجزائها الممتدة في المصباح او يكون الضوء جسما يتكيف
بشرط رؤيته بكيفية فتزول فلا يرى وقوله وهو مراد نائم وانت خبير بما سبق في الآن من ان المدعى الاستبعاد لا عدم
الجواز كما دل عليه جعله مقويا لا دليلا فبهذا اندفع بعض هذه الوجوه كما لا يخفى قوله لرأيناه في وسط المسافة
فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطافة بحفظ الحركة في الغاية قوله فانه زال الا بجنبه معترضة واعلم [illegible]
بنفسه قوله زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر فقيل هذا الضوء هو الاستتار فلو جوز انه ينتفي
ويوجد بدله آنا فانا جاز مثل ذلك في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك عند بديهة العقل قوله واو حي
ان الظهور المطلق الا بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الجزء الكامل قوله هو اللون الظاهر
مقتضى ما سبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لكن نبه على ان مراده هو مراتب ظهور اللون هو اللون الظاهر على
مراتب قوله ويبطله انه اعترف الظاهر بانه معارضة لكن الحق بها قبل الانتهاء في بالدليل قوله لان الضوء
امر غير نسبي لانا نرى الضوء بيقين اولا وبالذات ولو كان من الامور النسبية لم يكن مرئيا كذلك قوله فلا يكون

يقول لهم انه لا يخفى ان مثل هذه المسامحة شايعة او حمل ظهور اللون على اللون الظاهر كحمل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا
وجه وجهها لما اورده الامام على الشق الثاني **قوله** اي ولانه تغير لحسب المعنى واشارة الى معنى التعليل الذي في كما في قوله تعالى
يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم وليس مراده ان اللام في عبارة المحصل مفتوحة حذف منه اللام كما يظن
قوله مثل اليراعة في الصحاح انها ذباب يطير بالليل كانه نار وفي ربيع الابرار للزمخشري انها طاير ان طار بالنهار كان كساير
الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب يقذف به او مصباح انفصل من ذبالة اي الفتيلة **قوله** وما عدا القمر
من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها صرح الامدي في ابكار الافكار في اواخر النوع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب
الثابتة عندهم تكتسب نورها من الشمس عندهم كالقمر ودل كلامه قبيل ذلك ان الكواكب السيارة ايضا تكتسب كالقمر من الشمس
عندهم وما ذكره الشارح ههنا يخالفه اللهم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الامدي لاحدهما والشريف للاخر والله
اعلم بحقيقة الحال **قوله** فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به في الملخص والمستدل
عليه ثم ان ما ذكره اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضيء لبعض الا المقابل وهو ما على وجه الارض عند الاسفار
مضيئا وهذه الاستضاءة لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من الهواء المكتسب من الشمس المقابل للارض **قوله**
كما هو الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر هذا التمثيل حسب ما دل عليه كلام المحصل وان كان مخالفا للموقف فانه في شرح المقاصد
انه ليس بظل وفاقا وبوتيه ما ذكره الشارح نفسه في حواشي حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثاني يعني
الحاصل من المضيء لغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلا والجواب بالالتزام او يكون
القمر مضيئا بالذات ظاهر الفساد **قوله** الواقع في جوانبه بهذا القيد يظهر قوته بالنسبة الى ما في البيت والا في البيت ايضا
مستفاد من الضوء المستفيئة من مقابلة الشمس كما سيصرح به **قوله** اي الى امور غير محصورة اشارة الى ايراد كلام المقاصد مما ذكره في المواقف
مبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسام الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين فان الذراع الواحد يقبل الانقسام
الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما تورد منها المحصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا معناه بحسب الكمية الاتصالية لا الانفصالية
لا بحسب قبول الانقسام **قوله** متوقف على تكيف الهواء بالضوء فان قلت ينبغي ان يتقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه مقدمة
له قلت انما لم يقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالثاني اكثر **قوله** والدورة ومعية ايضا دفع لاستدلال الامام على ان الضوء ليس شرطا
لوجود اللون لاستلزامه الدور كما تقدم في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول **قوله** ورده الامام الرازي قال في شرح
المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذا تم ونا اخذ الضوء في النقصان وما حصل انه
يجوز ان يفرط الافراط كما يفرط التفريط **قوله** ولظن لم ينفعل الا قبل لجواز ان يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس تكيف
بالضوء القوي فاطن ينفعل به ولذا ترى الكواكب فيها وبالجملة الكلام في الهواء الصرف كما مر وهذه الجهة لا تدل على الاستقفاء
بل على استفادة الهواء مطلقا **قوله** كما في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان في الضعف
بحيث لا يرى لكان الضوء الحاصل منه في وجه الارض اولى بان لا يرى والتالي كاذب قلت اجاب عنه الامام في الملخص بانا نلتزم التالي
لانا اذا تاملنا الى الجدار الذي لا يقابل الشمس فكانا لا نرى فيه الا اللون ولا نرى شيئا من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه في مقابلة الشمس

فيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة فليتامل **قوله** التي هي كيفيات عارضة للاصوات الممنوع مما ذكره الشارح في تقسيم
الموجود على راي المتكلمين في اول حواشي التجريد ان الحروف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للاصوات ومن توابعها
ولذا الشارح رحمه الله المسموع في الصوت ولم يتعرض للحروف ولا يخفى انه لا يلايم مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام العرض بالعرض قبل
في تقرير الجواب ان الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا تنقض بها في حصر المسموع في الصوت وانت خبير بان
بعد مسموعية الحروف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعا لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعا ايضا و
لو قيل الحرف عند المتكلمين صوت مكيف بكيفية مخصوصة ولو عدمية فلا تنقض بها في حصر المسموع في مطلق الصوت اتجه بعد تسليم
مسموعية المتقيد ان كلام الشارح في التجريد لا يساعد هذا التوجيه كما لا يخفى **قوله** فان المتموج محسوس باللمس قال الشارح في
بعض مصنفاته الحق ان المحسوس باللمس هو الميل الحاصل في الهواء حال التموج لا نفسه بل هي مدركة بالوهم لا بالحركة من
شانها ان تكون مبصرة ولو ثابت فلا يكون من المعاني التي يدركها القوة الوهمية لانا نقول ما ذكرتم انما هو في حركة المتحرك المحسوس
بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شان حركته ان يكون مبصرة الى هنا كلامه **قوله** والصوت ليس كذلك واما اعتراض الفاضل
في حواشي حكمة العين بجواز ان يكون لبعض الحالات صوتا مما لا يلتفت اليه **قوله** وايضا كل منهما مبصر في بعض النسخ منهما بضمير
المثنى وفي بعضها بضمير الجماعة لكن صرح في حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد
النسخة الثانية وان كانت النسخة الاولى موافقة للمباحث المشرقية ثم ان المبصر نوع التموج لا تموج الهواء لعدم اللون الكافي
للرؤية فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على ان التموج ليس بصوت وبهذا الدليل يبطل ايضا ما قيل من ان الصوت
جسم وكذا ابو الهذيل وقوسية لجسم ولو تابا دون الصوت **قوله** وسببه القريب تموج الهواء قيل ان كان حدوث الصوت و
سماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن
نسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي
من فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركاتها ثم رجع الى
استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى والحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى
من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كساير الحوادث وكثير ما يحوي الاراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان بطلانها
الا فيما احتاج الى زيادة بيان **قوله** لتموج الهواء على وجه مخصوص اشارة الى دفع قوله ان الدوران ليس بتام وجودا
ولحبسه انهم لم يجعلوا سبب الصوت اي تموج اتفق بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع او القلع وقوله مع كونها
معلومة يقينا اشارة الى دفع قوله لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين فافهم **قوله** اذ بها ينقلب الهواء
يحتمل ان يكون ينقلب بالقاف والتاء المثناة من فوق من الانقلاب وهو الاوجه ويحتمل ان يكون بالقاف والياء الموحدة
ثم مجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع
للمقروع مع عدم الصوت ح بل العلة انقلابه من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول
التموج السبب للصوت كما دل عليه السياق **قوله** قائمة على سطح الارض فان قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج

بها على هيئة المخروط وليس على هيئة الاسطوانة مستديرة احد جانبيها على الارض والآخر في جانب السما، قلت الدليل عليه
انك اذا صوّت في سطح موضع من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهوا المتموج
من جانبك على هيئة دايرة قطرها فرسخ مركزها في موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو مما يحاذي راسك
نصف فرسخ ايضا فلو كان الهوا المتموج كاسطوانة مستديرة يكون ايضا جانبها الذي يلي السما دايرة قطرها فرسخ مركزها
ما يحاذي راسك فيلزم ان يسمع الصوت في جميع تلك الدايرة وليس كذلك لان البعد بينك وبين محيط تلك الدايرة ازيد من نصف
فرسخ وقد فرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت نصف فرسخ وانما قلنا انه ازيد منه لان الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدايرة
الذي فرضنا بعده مما يحاذي راسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل الى محيطها وتر لزاوية قايمة وقد تقرر
في موضعه وتحقق بالتخيل الصادق ان وتر القايمة اطول من وتر الحادة فتعين ان الهوا المتموج على هيئة مخروط كما ذكره
وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله واذا فرض المصوت الى قوله فلا يجوز كونها سببا للصوت لانه زماني قال
صاحب الصحايف فيه بحث اذ لا نم ان الصوت زماني لان بعض الحروف آني كالحا مع انه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما تقرر
من ان الحرف عارض للصوت لا نفسه قوله او جزء اخير منها قيل لا شك ان كلا من الوصول واللاوصول جزء اخير لعلة
التموج فان كانا آنيين كما هو يلزم ان يكون الجزء الاخير آنيا والمعلول زمانيا ولو سلم انه ليس بجزء اخير مجرد الطرفية مع كونه آنيا
يستلزم المحذور لان التوسط بين ذلك الجزء الآني والمعلول الزماني اعني التموج اما ان يكون آنيا او زمانيا فالمحذور ثابت و
الجواب عن الاول المنع وعن الثاني بان المحذور على تقدير توسط الزماني انما يلزم اذا جعل ذلك الآني علة تامة للمتوسط الزماني
او جزءا اخيرا منها وهو ممنوع قوله لوصوله الى السامعة ذكره تنبيها على ما عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة السمع قوله يتوقف
على ان يصل الهوا الحامل له الى الصماخ اعترض عليه صاحب الصحايف بانا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الريح في
يميل عن جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد بالتجربة ومن المعلوم ضرورة ان الهوا الحامل لذلك الصوت ما وصل
الى صماخنا اذ نحن في موضع لا ريح فيه حتى يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الريح عن
جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهوا الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت
في يدل على وصول الهوا الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفا على ذلك الوصول لما تشوش فروقه و
التالي بطل بالتجربة فكذا المقدم قوله وما هو الآخر منها فقد يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لمنع الانبوبة ان يتعلق حاسة
السمع بالصوت الذي في داخلها كما تمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شي مرئي فلا يفيد توقف الاحساس
بالصوت على وصول الهوا الحامل الى الصماخ على انا لا نم عدم وصول الهوا الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع
جميع الحاضرين قلنا ذلك ممنوع لجواز توقفه على شرط آخر قوله وان وجدنا مسافة البعد اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحايف بجواز
ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السامع لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز
المدرك ذلك الحد لا يدرك قوله وتسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع القرع
الذي هو التموج الآني يلزم ان يكون الآني علة تامة للزماني او جزءا منها مستلزما له فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يراد

بالمعية اعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف قوله وما هو الا لسلوك اعترض عليه صاحب
الصحايف بجواز ان يكون عدم السماع وقت القرب لبعد الصوت عن حد السامع فاذا وصل حده سمع ثم لو ثبت ان
السماع قد يتاخر عن مشاهدة قرب الفاس سوا كان على حد السامع ام لا لا نم لكن اثباته عسير ثم انه يرد ان يقال لم لا يجوز
ان يكون ذلك لبطو تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر لسبب آخر دون توسط سلوك الهوا فليتامل قوله
وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحايف الوارد على ظاهر عبارة المص وهو انه يجوز
ان يكون وصول الهوا الى الصماخ من مخرج آخر لا من المنافذ الضيقة في الجدار ووجه الدفع ظ فان قلت لا نم سماع الصوت
من ورا مثل هذا الجدار قلت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع
الصوت من ورايه نعم لو عدمت المسام عدم السماع لكن الظاهر على ان الحايل كلما كان مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت
اكثر كان اقوى فليتامل قوله ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ نفوذ الهوا المكيف في الجدار الصلب واصلا الى السامعة بل
وان فرض ما فرض من الانبوبة نفسها دون نفوذه في الانبوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق المسام الصغيرة في كل منهما
يستدعي فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع في خارج الانبوبة ويسمع من ورا الجدار المحيط بجميع الجوانب وان
فرض الصوتان متساويين في العلو ان خروج الهوا من المنافذ الضيقة يستدعي ضغطا قويا وعند تحقق هذا الضغط يخرج
من الطرف الآخر للانبوبة واما في الجدار المذكور فلا مخرج للهوا سوى المنافذ الضيقة فليتامل قوله اراد به تكيفه بكيفيته
المعينة وقد يجوز ارادة حقيقة التشكل ويمنع الاحتياج الى تقابله في السمع بنا على انه من المعدات قوله بما صورناه
في كيفيته اذ قد ظهر مما صورناه في اول هذا المقصد ان تكيف الهوا بالتموج ممتد ولان الهوا الاول المتكيف بعينه ينتقل
الى الصماخ بل الهوا المجاور له يتكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهي الى الصماخ فيجوز ان يكون الهوا مكيفا بحرف
صامت وبعده هوا آخر مكيف بحرف آخر منته الى الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت في زمان فلا محذور قوله الصوت
موجود في الخارج ههنا نكتة ينبغي ان ينبه لها وهي ان الظاهر ان الموجود من الصوت في الخارج امر بسيط غير منقسم كما ان
الموجود من الحركة ايضا كذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السيال وان لم يصرحوا به في الصوت
وذلك لان دليلهم على ان الموجود من الحركة مثلا امر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع اجزايه في الوجود والا لكان
قارا وما يمتنع اجتماع اجزايه في الوجود لا يكون موجودا بالفعل فيلزم ان لا يكون موجودا في الخارج وهو باطل بالضرورة
وهذا البرهان يجري في الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فيلزم القول بكون الموجود من الصوت ايضا امرا بسيطا
غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولا لتموج الهوا الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع او قلع مخصوصين
وكان الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه
الى تموج هوا آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني
هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال العرض قوله كما ان البعد فيه ان عدم ادراك جهة المحسوس
كليا مم فانا ندرك جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا وان ادعى هذا جزئيا لم يكن للتشبيه وجه فالاولى ان يرجع في بعض [illegible]

الاشكال لا يقر المعلل لان قوله كان البداء للتوضيح لا للاستدلال والانحصار تمثيلا يفيد الظن والمسئلة علمية وفيه
نظر لان الملازمة المذكورة في اصل الاستدلال وما ذكره في بيانه من ان السند ادراك جهة الملموس احيانا مع ان اللمس
حيث نلقاه اتفاقا فتخلف لا يقر المعلل والظن ان ادراك الجهة بكون التموج في الاهوية الخارجة مبدأ الحالة تصير سببا
لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لا يخلو عن بعد وقد اعترف بان المسئلة علمية يطلب فيها اليقين
قوله وليس يلزم من ان يكون اي ليس يلزم في ادراك الجهة ان يكون الصوت حين ادراكه المفضي الى ادراك جهته بعيدا
لان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيدا في نفس الامر فليتأمل قوله بناء على ظاهر اشتراط الاحساس
بالوصول سواء حمل على الوصول حقيقة او ما يتناوله وما في حكمه من القرب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك
حيث هو وانما قال بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التتبع كما اشار اليه بنقل كلام صاحب المعتبر
قوله الا بنقد ما يتبع لا حاجة الى جعل الاستثناء منقطعا لان المنع او الانتفاء الاثر المنبه على المبدأ لا ينافي الاثر مطلق قوله لا نجيب
عن الاول قيل هو كلام على السند واجيب بان الظاهر في قوله انما ذكرها للتوجيه يدل على مساواته للمنع وانت خبير بان ذلك
لظهور اضافي كما يدل عليه قول الشارح لا لان الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته للمنع ويؤيده ما ذكره الكاتبي في شرح
الملخص واورده الشارح في حواشي حكمة العين بلا نقض لما عليه حيث قال ولقائل ان يقول نمنع انحصار سببية ادراك الجهة
في المذكورين حتى يلزم من بطلان احدهما تعيين الآخر قوله والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل قيل لكون
الطرق اعتبار فيهما معا لان الجبل اذا لم يكن املس صقيلا وبعض اجزائه قبل وبعض اجزائه بعد فيتعدد التموج الاول ولا
يكون الثاني شبيها بالاول وبالجملة ما يكون سببا لاشتراط الملاسة في الجدار يكون سببا لاشتراطها في الجبل فاما ان لا يشترط
في شيء منهما او يشترط فيهما معا بقي هاهنا بحث . ذكره في الصحايف وهو انا نسمع الصدى ... جبلها على المعرفة فيسمع
او اكثر ولا يمكن حصول التموج في البعد والاشبه صوتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط العكس في الصدى كما ذكره الامام قوله
ورجع ذلك هذا متعد من الرجوع اي رجع ذلك الجسم الاملس الهواء المصادم واما قوله رجع من الرجوع فلا يلزم التكرار
قوله اي جهته وصفه فسر الكيفية بما يتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنها بقوله بغير ان المسموع والعلم ان كون
الحرف عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المعروض للكيفية
المذكورة والاشبه بالطبع انها مجموع العارض والمعروض كما صرح به البعض ويشير اليه الشارح فيما سيأتي قوله عن صوت
آخر مثله في الحدة والثقل المراد من الصوت الآخر هو الذي لا يكون متكيفا بالكيفية التي في الصوت الاول والا فالحرف الواحد
يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لا يختلف الحدة والثقل فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تركها في الحدة
والثقل كما قيل قوله من حيث هو مسموع اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندي الذي اشار اليه صاحب المقاصد ايضا
وانه الا ولان نقول تميز في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا نعم لو قيل تميزا بالمسموع لصح ما ذكر ووجه الدفع ان تميز
المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به الامتياز مسموعا كما يستفاد من كلامه قوله فلانها من الكيفيات
المختصة او المأخوذة مع اضافة قد نقل الشارح في مباحث الكم المنفصل عن المباحث المشرقية منع كونها من احديهما لكن الكم

احتمال

المعاكس

اذا جعل موصوفها موجودا في الخارج واما اذا جعل الموجود من الصوت في الخارج امرا بسيطا غير منقسم على قياس ما قيل
في الحركة والزمان فلا بل يكون الطول والقصر القائمان بالصوت الممتد على معناهما المصدري ولا يكونان من الكيفيات الموجودة
في الخارج عند هذا الموقف وغيره من الفلاسفة قوله وان كان يتضمن هاهنا المسموع الظاهر من سياق كلامه ان ضمير يتضمن
اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكيفيات المختصة والمأخوذة مع الاضافة واراد بقوله هاهنا
حيث كان موصوفهما الصوت فان الكلام فيه ويؤيده قول الابهري نعم لكل منهما يتضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم
من قوله فان الطول الى ان تقضيه المسموع انما هو في صورة الطول وانت خبير بان التضمن هاهنا ليس على معناه المتعارف
في المنطق اذ ليس المسموع هاهنا جزء مدلول الطول بل الملزوم وحده وان القصر ايضا يتضمن هاهنا المسموع وان كان المراد
تضمن حصة منه وحده تحقق في القصر ايضا لكون الصوت زمانيا البتة فلا وجه للتخصيص اللهم الا ان يبنى الكلام
على تبادر ذلك من الطول دون القصر وهذا انسب ودرجا الا انكم قوله فلما مطبوعان ذكر في حاشية التجريد ان ملايمة الصوت
وعدمها مدركان بالقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس فكان الشارح انما عدهما هاهنا مطبوعين نظرا
الى ان ادراك الواهمة لهما بمدخل من الطبع قوله وهذا انسب بمباحث العربية قال رحمه الله لان اصحاب العلوم العربية يقولون
الكلمة مركبة من الحروف ويقولون للكلمة انه صوت كذا فلو لم يكن الحروف عندهم مجموع العارض والمعروض بل عارض
الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل ان اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحروف على تقدير كون الحرف نفس الكيفية
العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن
البين ان الثاني انسب ومما ذكرنا يظهر ان كون الحرف عبارة عن المعروض انسب بذلك القول من المذهبين الآخرين
اذ لا مجاز في ذلك الاطلاق على ذلك التقدير اصلا قوله اما مصوتة الا انما سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت
وسمي ما بقي بلها صامتا لعدم اقتضائه ذلك قوله اذا كانت ساكنة متولدة ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة الى الثلاثة فالمراد
بالالف اعم من المتحركة والساكنة والا لم يظهر فائدة الشرط بالنسبة اليها ثم المراد من التولد حصولها في اللفظ باعتبار الاشباع
فلا يجيء بناء في كونها من اصول الكلمة قوله واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اعلم ان الهمزة كما يحصل من تحريك
الالف في اول الامر كذلك يحصل بتمديد المصوتات الى غاية فان نهاية تمديد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء ولميته ان الاصوات
انما توجد من الانقباض المفضي لخروج الهواء الدخاني المجتمع في الرئة ولذلك الانقباض حد معين مخصوص لا يمكن الزيادة
عليه والاخرج كل ما اجتمع في الرئة من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا انتهى اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة
عن ايجاد الصوت وانقطع النفس وهناك يحدث الهمزة قوله وكالفاء والقاف في كون الفاء من الزمانية الصرفة
خفاء بل الظاهر انها آنية صرفة فتأمل قوله فان الغالب على الظن انها زمانية تحتمل اذا كانت مما يمكن تمديدها
بلا شبهة تكرار فالمناسب ان يجزم بانها زمانية لا لغلبة الظن ويمكن ان يقال ذلك الامكان ايضا مظنون فهذا منشأ
غلبة الظن بما ذكر قوله الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها اضافة الازمنة الى تلك الحروف مع انها آنية باعتبار
كونها ازمنة موصوفاتها قوله ولذلك ايضا لم يجوز والوقف على المتحرك حيا لحركته بلا شبهة ولذا كان الاصل عندهم

المقصد الثالث في انه هل يمكن الابتداء بالساكن

في كل كلمة متفرقة ان يكون على ثلثة احرف لان الحرف الاول متحركة البتة لما عرفت والاخير ساكن في الوقف وبينهما منافرة
فلم يوجد امتزاجهما و فصلوا بينهما بثالث ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لا الحاجة اليه حرف آخر لانه لما جاز عليه الحركة والسكون
من حيث هو متوسط لم يتحقق المنافرة بينه وبين شيء من طرفيه وايضا الحركة الابتدائية اثقل من الحركة المتوسطة فالتنافر
بين السكون وبينها اشد منه بينه وبين المتوسط ويؤكده انه اذا حصل النطق به فبين متحركين حصل قرب من الملال فيتلذذ
بالسكون فوق ما يتلذذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح الملخص قوله قال الامام الرازي هذا الكلام
وكذا اكثر ما ذكره في مباحث المصوتات منقول من الملخص وشرحه قوله الا بهذه الحركات قيل ان اريد ان تلك الحروف تخرج عن
حقيقتها عند وصولها الى الطرف النقصان فمم الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن لتجه ان الطرف الناقص
في لا يكون كالزائد وعلى طريقته وان اريد انها لا تخرج عن حقيقتها فلا بد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون
الطرف الناقص محض تلك الحركات بلا اشباع فلا يثبت بعضيتها لها واجيب تارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص
على حد الزائد وتارة باختيار الثاني ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات بوجه عن الاشباع من افراد المصوتة ايضا اذ
تنقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة كما سيأتي الآن ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع ثم
الا السند لان ايضا لان الحركات ماخوذة مع الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كان بعض ماهيتها
تلك الحركات قطعا ويرد الجواب الاول ان الحروف المذكورة اذا خرجت عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف الناقص وتحققت
الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا بان يدعى ان وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء اجزاء منها مع بقاء جزء آخر
وفيه المصادرة وبه يندفع الوجه الاول من الجواب الثاني ايضا اذ مآله التزام خروج الحروف فالتي ادعي بعضية الحركات منها
عن حقيقتها المخصوصة واي فائدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات واما الوجه الثاني منه ففيه ان كون
الحروف المذكورة حركات ماخوذة مع الاشباع قليلا او كثيرا اول المسئلة ولو ثبت لم يحتج الى اعتبار جانب النقصان
كما لا يخفى فتامل قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة هذا بيان للملازمة قوله لكن لحن بيان لبطلان التالي واعترض
على هذا الوجه بان حصول المصوتة بعد الحركة المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة الممتنعة بعضا منها قوله
واشتغالها الضمة هذا الذي ذكر من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه واما بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك
بحسب اختلافها كذا في شرح الملخص قوله حقيقة وحدة الخ احتراز عن البسيط لا حقيقة كالآراء قوله والحركة زمانية
قد مر ان مبنى حركة الحروف كونها بحيث يمكن ان يوجد عقبها مصوت مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة ثم ولا بد لها من دليل
قوله وقد يقال جازان فيرد جواب بدعوى الفروق الوجدانية ان الحرف ليست بعد الحركة قوله واعترض الخ فيه بانه
لما علم بطلان تقدم الحركة على الحرف بالفروق الوجدانية والمفروض ان الصامت آني والحركة زمانية والآني يستحيل وجوده
مع الزماني معية زمانية السنة كوجودها بتلك المعية قوله ولهذا يعلم ايضا بطلان وجه البطلان انه لما لم يثبت تقدم
الحرف على الحركة بل جوز معيتهما جاز ان يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وايضا لما
جوز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت التالي المحتاج الى ذلك المتقدم فان تاخر المصوت مبني على الدور اذ لو تقدم

لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعي للتقدم وبالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن ان يكون
المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه ان الصامت لا يحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه وبما ذكرنا يظهر
ان المراد بالمصوت في قوله والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المقصور اعني الحركة لا الممدود الذي هو احد الحروف
الثلثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما مر هي كون الصامت بحيث
يمكن ان يوجد عقيبه احدى الحروف المصوتة لا كونه بحيث يوجد عقيبه البتة هكذا يجب ان يفهم قوله فكان رديفا له لان الاعتدال
المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج
قوله ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدي الطعم الى مع انه مشروط بلمس القوة الذائقة للمذوق مشروط ايضا بلمسها
لملموس آخر حامل للمذوق وهو الرطوبة اللعابية ولكان المقصود من هذه القضية مع اف وته تاكيد ذلك الاشتراط
وقع ما يقال ان المسموعات ايضا اشترط فيها اللمس فاجاب بان في المذوق لمسين وفي المسموعات لمسا واحدا وهو
لمس الصماخ الهواء المتموج الواصل اليه قوله حصل اف لسبعة فيقسم الطعوم بجسمها ولقد جمعها بعض الفضلاء في
ثلث ابيات فارسية مع الاشارة الى فاعل كل منها وفاعلها على اللف والنشر المرتب حيث قال وجز آلمتيال تيز وتلخ
است وتنك شور انكيز . در لطيف و كثيف واوسط حار . آورد تيز و چرب و عفوصت و قبض . كرد بر و آب بدان سه كرد بار
وسم و حلو و تفه شود آري . معتدل ما بدان سه باشد كار . قوله غير محصورة قال رح عدم الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة
غير متناهية بان يكون لكل حرارة يزيد في الشدة لتصور اخرى فوقها وكذا البرودة حقيقي والا فهو مبالغة في الكثرة
قوله وايضا الحيار والتوع الخ قد يجاب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى احد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى
الكيفية المذوقة كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فيتخيل ان طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وسمي
بحقيقة قوله الا ان المص ذكر في كيفية الحدوث مناسبات في الحدوث بالمناسبات المذكورة تامل لان الحرارة مثلا وان كانت
مؤثرة في الكثيف بكيفية غير ملائمة للجسم الذي هو محلها فاني يكون هذه الكيفية مرارة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو
اعتبرت في كيفية الحدوث تاثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان اظهر فيها الا ان
كلامه في بيان تاثيرات البرودة لا يلايمه كما لا يخفى قوله اي الحرارة اما على حذف المضاف او اطلاق الحار على الحرارة
لانها حارة بحرارة هي نفسها كما مر نظيره في بحث الوجود او يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر قوله
فيكون اثرها اقوى قيل عليه الحرارة المجتمعة وان كانت اشد تاثيرا الا ان كثافة القابل يمنع بعض التاثير والحرارة
الغير المجتمعة الاجزاء وان كان تاثيرها اقل من تاثير المجتمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التاثير مثل منعه فيكون الاثر في الاول
اقوى محل نظر قوله لكنه يكون غائصا الاظهر ان يقول لكونه غائصا لانه دليل كون التفريق صغيرا كما يفهم من سياق
كلام الشارح ايضا وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذائق قوله وتحقيقه الخ قيل اللازم من هذا التحقيق
تاخر الملوحة عن المرارة لا تقدمها على الحرافة حتى يظهر به كون الملوحة متوسطة بينهما فتامل قوله فان الاجزاء
الارضية بتقليل لاشتراط الاعتدال قوله يعني ان الكثيف الاخر يعكس اتحاد مثل التفصيل المذكور في الفرق بين القابل

الكثيف واللطيف في الوان **قوله** وفي القابل اللطيف حموضة اعترض عليه بعض الافاضل بان العسل وكذا اللبن
ربما يتحمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة واجيب بان فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديد البرودة ان
يكسر الحرارة الضعيفة شدتها فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضة ونظير ازمان فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك
واعلم ان الشيخ في مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة وفي موضع اخر البرودة فبينهما تناقض واجاب عنه
بعض الافاضل بان الشيخ وان جعل الحرارة في بحث الاخلاط فاعل الحموضة في البلغم الحامض لكنها فاعلة لها لا اولا ولا بالذات
بل بالعرض فلا ينافي كون البرودة فاعلة لها اولا وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضا لمخالطة شيء غريب به
وهو السوداء الحامض فقد يصير ايضا حامضا بسبب امر يحدث في نفسه وهو ان يعرض للبلغم الحلو ما يعرض لساير العصارات من الغليان
اولا بسبب الحرارة الغريبة ثم التحمض ثانيا بسبب استيلاء البرودة فالحرارة الغريبة موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية
وجذبها الى نفسها بسبب المجانسة ثم البرد المستولي بسبب من الاسباب يوجب الحموضة فيكون الحرارة فاعلة للحموضة بالعرض
لا اولا وبالذات ولهذا لو استولى البرد الخارجي على البلغم الحلو تحمض **قوله** ولذلك فان التمر العفص الا التعليل في منع الشرط
ولذلك جاز دخول الفاء في المعلل نظيره قوله تعالى لايلاف قريش الآية فليعبدوا او مستثنى من اللحم ما لا طعم له **قوله**
واجزاء صفار البيان بالواو والياء وكما في بعض النسخ لانه تفسير لقوله انما لا تنقل من الشارح **قوله** من اجتماع المرارة
قال رح ينبغي ان الهندباء قد وجد فيه التفاهة من غير اختيال فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيهما هو التفاهة الغير
الحقيقية التي يكون في مثل الصمغ لما اطلقوها على التفاهة التي في الهندباء وههنا بحث وهو ان المفهوم من كلام الشارح ان ما
ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء يبطل القول بان المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل
القول بانه التفاهة بالمعنى الثاني والظاهر انه يبطله ايضا يبطل القول بانه المعنى الاول ايضا اذ لا جامع وجود طعم مخصوص
انتفاء الطعوم باسرها ولا احساس طعم مخصوص انتفاء احساس طعم ما فالتفاهة المعدودة من الطعوم على اي معنى حملت
من الاخيرين يبطله هذا الذي ذكره من الاجتماع ثم لو حمل على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه لم يرد المحصل بابراده وذكره
وليس بمذكور في كتب القوم كما نقل من الشارح ايضا فليتامل ويمكن ان يقال على تقدير ان لا يكون وجه الالتحاق الذي
نقله من الشارح ثانيا منه رح ان ضمير عليه في قوله ورد عليه راجع الى كل واحد من المنفو ... والمذكور **قوله** وقد
ذكروا ان اسخف الطعوم الحرافة الظاهر ما سبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل على ان المرارة اسخن الطعوم كما
نقله المحشي فيه لكن يشير فيه الآن **قوله** ثم تنتقل الى الحلاوة قيل ينبغي ان لا يجوز الانتقال الى الحلاوة بعد الحموضة
لان تلون حاصل الحلاوة ... الكثيف وهو من جهة اسخان الشمس صار لطيفا ولهذا حصل الحموضة قبلها بل حصل
اللطف بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالاسخان وقد يجاب بانه لما كثر اسخان الشمس بعد الحموضة فلا بد للجسم ان يحصل
التحقيق والتكثيف فيه فصار قابلا للحلاوة ولذا غير الشارح رح الاسلوب وقال ثم تنتقل بذكر الانتقال ولم يذكر فيه
العفص والحموضة **قوله** من الاجسام العنصرية لان عموم بقية الكيفيات لما لم يعتبر بالنسبة الى الفلك اذ ليس فيه شيء من
الكيفيات المحسوسة ناسب ان يلاحظ الخصوص ايضا بالنسبة الى العنصريات **قوله** والاختلاف بينهما بعارض فان

اي لم يجعلها ملكة قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند الشيخ ولا شك ان
في الملكة شدة والحال ضعفا فيكون بينهما اختلاف نوعي على مقتضى قاعدتهم فكيف يقال الكيفية النفسانية اللاحقة بالشخص
تارة تصير حالا واخرى تصير ملكة واجاب الشارح رح في بعض مصنفاته بان المقتضي للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف
في حصول الكيف في نفسها وههنا في حصول الكيفية في الموضوع فالتشكيك لا في ثبوت الكيف لموضوعاتها والحاصل ههنا هو الثاني لا
الاول فتامل **قوله** وانت تعلم ان قيل هذا تنبيه على قصور كلام المحشي حيث حكم بالاختلاف النوعي مطلقا مع ان ما ذكره
في تمثيل الشكل لا يجري في بعض المواد **قوله** الحيوة قوة يتبع اعتدال النوع قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق
ان الحيوة لم تعلق نفس الاعتدال النوعي ولهذا في الشفاء وجميع كتب الحكمة الى انها ما الاعتدال النوعي او قوة الحس والحركة
ولم يتعرض لما نشا منها القوة الحيوة وذلك لان الحيوة دايرة مع الاعتدال النوعي وقوة الحس والحركة وجودا وعدما دوران يدل على
علية وجودا وامر فهو مدار المدار فالتحقيق يقتضي ان يكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على تغايرها القوة الحس والحركة يثبت
كونها وايتين لها وليس دليلا ولا شبهة تدل على ان الاعتدال ليس ذاتيا فاطلق كونه عبارة عن نفس الاعتدال النوعي **قوله**
زايدا وهي الى قوله قيل عليه ان الظاهر انه يجوز ان يكون المزاج الخاص احد تعلق النفس بالبدن واجيب بان الكلام فيما يحفظ
المزاج الخاص الذي به قوام الحيوة في الحيوان وغيره وفيه نظر لانهم لا يقولون بالنفس الجوهر المجرد بل بمبدأ الافاعيل والكمالات
المختلفة ومبدأ الادراك والتحريك الارادي **قوله** في العضو الذابل يمكن ان يقال يوجد الغاذية مع التغذية في العضو الذابل
لكن قوة التحليل اقوى فلهذا لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحيوة في الفلك عندهم مع انتفاء قوة التغذية
والتنمية فيه وفيه ان المتوهم كون حيوة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز ان يكون حيوة الفلك نوعا
من نوع حيوة الحيوان كما هو الظاهر **قوله** حسن القوى النفسانية القوى النفسانية هي المدركة والمحركة كما صرح به والنسبة
اما الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في ساير الحيوانات والقوة الطبيعية قوة التغذية والتنمية
وكذا هي الظاهر ان القوى الحيوانية والجمع باعتبار المواد المعاينة ما قيل فان في شرح المقاصد الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى
يسمونها قوة الحيوة ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية ثم ذكر السعد لا لم على ثبوتها بعضية العضو المفلوج والرابع **قوله**
لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع او لفقد شرط فان قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لما ترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز
ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض قال في شرح المقاصد ولهم ان الدلالة
معتبرة في انتفاء العوين في المفلوج والذابل يبني دليل الاطباء يتم الزاما عليهم وان لم يكن برهانا وقد يقال مراد
المستدل ان القوة التي يصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التي يصدر عنها بالفعل
الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون هي هي وبهذا اشار كلام تلخيص الماخوذ واجاب المحشي والجواب انه لا يفيد
ثبوت قوة اخرى لجواز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هي الحيوة وقد تخلف عن البعض دون البعض لفقد شرط
او لخصوصية مانع وقد عرفت جواز ان يكون لبعض الشروط من الموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض ثم اعلم
ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان

قوله اي تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة المناسب لقوله الاتي حتى تفيض عليه صورة نوعية ان يجعل
هذه الكيفيات مفعول تتبع وتلك الصورة فاعلها ويمكن ان يعكس بحيث الفاعلية والمفعولية بان يراد بالتبعية التبعية باعتبار
البقاء كما ستحققه فتامل قوله مع اعتدال الروح الحيواني الروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط و
ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين قوله ثم ان انحلال المزاج
حاصله ان حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها اذ هي التي تحفظه بتحصيل ما ينبغي من ذلك
الاعتدال فيه كما نقل عنه ان في الجواب دخل مع جعل الاعتدال تابعا للصورة النوعية مع انها لا تفيض الا بعد الاعتدال وفيه
تقوية للوجه الثاني الذي ذكرناه في حيث الفاعلية والمفعولية قوله فاذا تغير المزاج الخ الانسب لتقريب هذا الكلام على تقدير
بقاء المزاج للصورة ان يقال فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فيزول الحيوة قوله وكذا عند المعتزلة
ولعل التوسعة في ما ثبت هذه من زوال الطبيعة بانتقاض البنية وتوقف الاجزاء ورد بان غاية الدور في هو لا يقتضي الاشتراط
بحيث يمتنع الدائر بدون المدار قوله متنافيان بالحقيقة فيه الاولى ان يقال لان الطرفين متنافيان في كونهما جزئين من
تلك البنية اي غير تعرض لاتفاقهما في الحقيقة او الاتفاق في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا ابطال لمذهب الحكماء
والمعتزلة جميعا والاتفاق الاجزاء في الحقيقة على راي الفلاسفة ليس بظاهر قوله الموت تشبيه عدم الطبيعة فيه بحث وهو ان الطبيعي
النسبي للاشياء العدمي صورته محال كما ذكره في الفتوحات وقد ثبت عن النبي عم يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش املح
فيذبح فلو كان الموت عدم الطبيعة لزم ما ذكره في الحديث وجود المحال قوله والاظهر ان يقال الخ قيل هذا التفسير منقوض بقوله
تع وكنتم امواتا فاحياكم وبقوله تع لنحيي به بلدة ميتا والاصل الحقيقة فلا يصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما
من شانه الطبيعة في ان لا روح ولا احساس وانت خبير بان النقض بالاية الثانية يتجه على كلا التفسيرين وان المصير الى المجاز
متعين قوله معناه التسبب ولو سلم ان معناه الايجاد فليحمل على حذف المضاف اي اسباب الموت وهذا القدر من الاحتمال
يكفي في رفع الاحتجاج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ففيه ان مبنى
الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الايجاد وكون الموت من الاعدام المتجددة لا يفيد قوله وقد عرفت انه المختار
من توفيقا انه عند المص لما ذات الى الاعتراض على المص حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عندهم صفة ذات
تعلق وقوله ههنا ولم يثبت غيره بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق قوله اي ذلك التعلق فسر به اشارة
الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا البحث قول اصحاب الاحوال قوله ولا تمايز الا بان يكون قبل مذهب
الحكماء ان الكل حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة
فلولا انه يتمايز عن ما عداه في تلك الحالة التي هي حالة العدم المحض كيف يعقل ان المعد قربه اياه دون غيره ولم وجد بعد
تمام المعدات هو دون غيره وقد مر سابقا كيف الوجود ما يقتضي به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجع اليه قوله والعلم
والمعلوم متحدان بالذات فيه بحث اما اولا فلان العلم عرض من مقولة الكيف كما سبق والماهية المعلومة لا يلزم ان يكون
عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون موافقة للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشيء جوهرا وعرضا معا

127

او عرضا من مقولتين وكلاهما محال فان قيل المحال كون الشيء جوهرا وعرضا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة
وههنا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع ولا منافاة في هذا ولا في اتحاد الحال بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاعتبار الثاني
من اخرى منها فلا محذور قلنا المعتبر في كون الشيء جوهرا او عرضا وجوده الخارجي كما نبه من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع
لاحد في ذلك والا لزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه والعقول بالعدد واما ثانيا فلان العلم من الاعراض النفسانية كما عرفت فلو
يكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس هو موجبا لاتصاف النفس به وكون محلها النفس لا يوجب ان يكون وجوده في ذهنيا
ولا ينافي ان يكون خارجيا اصيلا لما علمت من معناهما فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس
لكنها موجودات خارجية والماهية لكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلي عندهم غير موجب لاتصاف
النفس بها فكيف يكون احدهما الاخر واني فكلت الماهية لكونها معلومة غير موجودة بوجود اصيل اذ لو كانت موجودة به لزم ان
يكون صور المعدومات والممتنعات من قبيل الموجودات الخارجية فيكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجي والتوقف الا
الانجدي لان كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما في حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فان قلت يكفي في وجود
العلم اتصاف طبيعته به في ضمن بعض افراده كصور الموجودات قلت الفرق بين افرادها وجودا وعدما يحكم بابائه
الوجدان الصحيح على ان اطلاقاتهم يدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم قوله اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة
نوعية فيه ايماء الى ان العلم طبيعة نوعية وقد سبق منه في المرصد الثاني من الموقف الاول منع كون العلم ذاتيا لما تحته
فضلا عن النوعية فكانه سكت ههنا عن المنع اعتمادا على ما سبق او على كون الماهية النوعية للمعلوم عين طبيعة العلم
لا شك فيه والاظهر ما قالوا من ان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بالموجود وعلمنا بالمعدوم فاذا كان احدهما
بالانطباع كان الاخر كذلك واما حديث حجة الوجدان فقد مر تحقيقه فيما سبق قوله متصفة بالوجود الخارجي اذا حكم على
مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود فيه كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والامثال الشبيه في ان
الموجود في الخارج هو الاشخاص لا المفهوم الكلي قوله ويمكن للعقل ان يجري عليها احكاما خارجية في الاسناد الاحكام
في عبارة المص على هذا التوجيه بمعناها الظاهر ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التي تتصف باعتبار الوجود
الخارجي واما على التوجيه الاول فيمنع المحكوم به وهي الاحوال التي تكون لها في الخارج قوله وهذا الاحتمال انسب بقوله
وجه الانسبية ان الحكم في هذا القول بمعنى حكم العقل فقط بقرينة المقابلة فيقتضي ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه ايضا وقد
عرفت من السياق ان حمل الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثاني فتامل قوله ومحصول الكلام ان الماهية كان
قلت ما السر في الماهية اذا حكم عليها باللواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانيا واما اذا حكم عليها باللواحق الخارجية
لم يحتج اليها بل يكفي ملاحظتها ابتداء من حيث هي قلت السر فيه ان الحكم على الشيء يستدعي التوجه اليه وملاحظته قصدا
فاذا جردت الماهية عن التشخصات وحصلت في الذهن كانت مرآة يشاهد بها الهويات وكان المتوجه اليه تلك الهويات
فيمكن الحكم عليها باللواحق الخارجية التي تعرض لها ولا يمكن في هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشيء لانها ملحوظة تبعا

وهذا كما يلي انك اذا نظرت الى المراة لتشوف حال المرئي امكنك الحكم عليه بانه حسن او قبيح ولا يمكنك الحكم على المراة بانها مستوية الاجزاء او فيها خشونة او نحوهما بل تحتاج لهذا الحكم الى توجه مستانف الى المرآة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا التوجيه يظهر ان الواجب في … الحكم بالمواصل الذهنية بصدر الحاصل في الذهن من انها ثابتة مطلقا واما تصوره من حيث انه في الذهن فالظاهر انه بطريق الاولوية … هذه الطبيعة … الحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب لان في الحكم بالمعقولات الثانية التي هي غير الوجود واما في الحكم به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا اي سواء كان ذهنيا او خارجيا فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان ياخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب اليها الوجود كما حققه في حواشي التجريد وان كان المقام لا يخلو عن نوع اشكال **قوله** فانت ممتنعة لحصول في الخارج لانها من تلك الحيثية متشخصة بتشخص ذهني واذا وجدت في خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال الوصف من محل الى محل وقد سبق تحقيقه **قوله** معلوم الانتفاء بالفروق اذ انطباع العظيم في الصغير بديهي البطلان وقد يقال هذا منقوض بالمراة فانه ينطبع فيها نصف كرة العالم فلا يسمع دعوى الفروق في بطلانه ويجاب بمنع انطباع المرائي في المراة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من راى صورة لشيء واقع في مقابلة المراة في موضع معين ثم انتقل الرائي من مكانه الى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وما وقع في مقابلتها يرى تلك الصورة في موضع آخر من المرآة ولو كانت الصورة منطبعة لكان ذلك **قوله** وجواب الاول قد عرفت في بحث الوجود الذهني ما في هذا الجواب فارجع اليه **قوله** لا معنى للماهية الا الصورة العقلية اي لا معنى لها في هذا المقام الا ذلك فلا يكون هذا الكلام منافيا لما سمعت من ان الماهية تطلق بالاشتراك على المعنيين **قوله** وانما نشأ من اشتراك اللفظ ويحتمل ان يكون منشأ الغلط توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشأ للوصف العوارض مطلق سواء كان خارجيا او غيرها **قوله** فتقابلوا بين حقائق العالم والمعلوم الا فيه دور ظاهر يمكن ان يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم من الموقف الاول **قوله** ورد بانه يلزم اتحادهما بان مرادهم ان العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهمه من عبارة التعريف بعيد واقرب منه ان يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة بدونه لا يطلق العالم والمعلوم **قوله** كما دل عليه المباحث التي هي المباحث المتعلقة بابطال الوجود الذهني التي اوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك الاعتبار **قوله** قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ بعبارات عما عنده يتبين انه ما حرر من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايراده الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا اقرب مما نقل من الشارح حيث قال جاز ان يكون ابن سينا ذكر من تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشيء الذي اريد تمييزه عنه في هذا الموضع وان اورد ذلك في صورة التعريف ومثل هذا كثير في كلامهم مثلا اذا اريد تمييز المثلث عن الدائرة يقال هو ذو الثلاث وكذا المثلث هو المضلع فيميز عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن سائر المضلعات كالمربع وغيره فليتأمل **قوله** فسر العلم بالتجرد عن المادة ان كان هذا تعريفا وتفسيرا للعلم فهو ظاهر الفساد وكيف يكون التجرد حقيقة العلم كما يفهم من كلامه بطلان ان يريد انه ليس في الحقيقة امرا زائدا عليه وان كان فيهما على انه امر لا بد منه في العلم …

انه كذلك فلا وجه وجيه **قوله** المطابقة لماهية المعقول هذا التعريف لا يظهر صدقه فيما اذا علم الشيء لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك فان المعلوم هنا هو … لان … واما … الحاصل فهو وجه … مفهوم الضاحك لا الانسان الا ان يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على افراد المطابق فلا يرد عليه ما ذكر ثم … تعريف العلم بحصول ماهية المدرك في الذات المجردة الان لم هذا المعنى من المطابقة بعيد **قوله** ان العقل البسيط اراد به العقل الاول واضافته … الصدور منه بلا واسطة **قوله** ليس … صور كثيرة فيه نقل عن الشارح انه قال في توجيهه على اصل الفلاسفة لا يجوز ان يكون علة العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه لانه اذ ذاك يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه على هذا التقدير يلزم ان يصدر عن المبدأ اشياء كثيرة اذ لا يجوز ان يوجد في العقل شيء لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا معا بل لانه يوجد … النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قول … فيما نحن فيه … الاشارات … فيها الى ان علم الله … وان الصور العقلية متباينة متقومة في ذاته والكثرة … في لوازم ذاته ومعلولاته … على الذات متاخرة عن حقيقتها الاحدية انما … تنزه ذاته عن الكثرة … يدل عليه برهان فهذا الكلام يدل على ان الواحد يكون … ان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه … من ان للعقل الاول لجهات ثلثة يصدر عنه اشياء العقل الثاني ونفس الفلك التاسع وجرمه كما بيناه وكان استناد نفس الفلك التاسع مع ما فيه من الصور الى العقل الاول باعتبار وجوبه بالغير كاستناد … الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المكثرة … والاعتراض الاعتراض **قوله** فتصور العلم بديهي قد سبق الاعتراض عليه بانه لا يفيد بداهة الكنه **قوله** لانها ممتازة عن غيرها اي بالنظر الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف العدم فانها ممتازة بالاضافة **قوله** لكان عدم ما يقابلها فيه ولانه على ان المراد بالعدم ههنا ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا المعدوم … قد سبق في بحث التعيين انه لا يلزم من كون الشيء عدميا كونه عدما **قوله** واما المقابل البسيط الذي هو عدم قبيل للملكة البسيطة انما يكون عدميا لو كان مقابله الذي هو العلم موجودا فيتوقف تمامية الدليل على الدليل وهو المصادرة **قوله** فيكون ثبوتيا قد سبق في بحث التقابل رده **قوله** لخلو المحل عنهما يلزم على هذا ان لا يكون العمى مثلا عدميا اذ لو كان عدميا لكان عدم ما يقابله وهو البصر وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد وبالجملة يجوز خلو المحل من المتقابلين تقابل العدم والملكة وانما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب **قوله** وان لم يكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية قيل اللازم مما ذكر على تقدير تمامه ان الحالة المذكورة ليست عدما لا انها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انما يرد اذا كان مراده بالوجودية ما يكون وجوديا واما اذا اريد بها ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فلا **قوله** لان ماهية السواد … ورد بان العلم هو الصورة الحاصلة … بوجود الميل فان قلت هذا اعتراف بان العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود الميل هذا اعتراف … ان نفس مطلق الصورة وسيأتي اعتراف الامام بذلك الوجود الظلي **قوله** وذلك مما يتم عليه لانه قيل لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الامر **قوله** لانا نعلم بالفروق ان الشعور لا يتحقق الا عند الاضافة المخصوصة فظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقد صرح بان تلك الاضافة نفس الشعور فكانه … الكلام اولا على التغاير الاعتباري او اراد بالشعور اولا المعنى المصدري وثانيا المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما فيه من التعسف **قوله** لا حلول ههنا في الآخر الظاهر … وليس الامتناع عام والتخصيص تكلف **قوله** حضوري لا حصولي … ان علم الشيء بذاته وصفاته حضوري البتة فالظاهر انه … جواز تصورنا صفاتنا … تصورنا صفات غيرنا وان اراد بانه قد يكون حضوريا فذلك على تقدير تسليمه لا يدفع الاعتراض … العلم الحضوري بالشيء بصفاته فتامل **قوله** فيتحد علم الشيء بذاته بذاته وذلك لان العلم هو الامر الحاصل والحاصل في العلم الحضوري نفس المعلوم لا صورته كما في العلم الحصولي … بالنفس من حيث قيامها بها علم ومن حيث هي هي معلوم وبهذا ظهر اندفاع السؤال بقوله فان قلت كيف يتصور الى آخره كون العلم الحضوري عبارة عن نفس الحضور كما يتوهم والا لم يتصور اتحاده … مع العالم ولا مع المعلوم بل … هذا الحضور فتدبر **قوله** من حيث انها صالحة … التغاير الموقوف عليه لتحقق نسبة الحضور … في … العالمية والمعلومية … متاخر عن ذلك التغاير بمرتبتين واعترض عليه بانه ان اريد صلاحية عالمية النفس وصلاحية معلومية لها فهو اول المسألة وان اريد صلاحية العالمية والمعلومية في الجملة فلا تفيد واجيب باعتبار … ومنع عدم افادته فان النسبة انما تتوقف على تغاير المنتسبين باي وجه كان فاعلم ان المراد بالتغاير الاعتباري … بالتغاير الذاتي لا التغاير … من … اعتبار المعتبر

حتى يرد ان الكلام في اضافات الاشياء في انفسها لا اضافاتها بحسب اعتبار المعتبر الا يرى ان صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية ثابتة لهما قبل الامر قوله وبهذا التغاير اندفع

الاشكال ظاهر ويدل على ان اندفاع الاشكال في علم الشيء بنفسه من القايل بان صفة حقيقية مستتبعة للاضافة انما هو بتحقق التغاير الاعتباري وسيجيء في الالهيات انه لكون

علمه تعالى بان العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا يقتضي التغاير بين العالم والمعلوم اصلا لان النسبة المقتضية للتغاير انما هي بين تلك الصفة وبين المعلوم لا بين العالم

والمعلوم حتى يقتضي تغايرهما ولو بالاعتبار نعم لو كان النسبة بين العالم والمعلوم لاقتضى التغاير بينهما قوله فانما يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني او الى انه لا انفكاك عليهم

مسبوقية الاضافة بتحقق المضاف اليه فانه فاعله عنه باعتبار الوجود الذهني محل بحث لان الظاهر ان تحقق الوجود الذهني انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة او معه فلا

يتصور سبق تحقق المضاف اليه فتامل قوله يجوز ذلك اي سواء كان المعلومان متغايرين ام لا قوله وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية او وروده ايضا بانه لا يجوز ذلك في جميع

كما جاز في صفة تعالى وان لم يكن داخلا فيها قوله داخلا في حقيقته مبني على ان العلم عبارة عن صفة ذات اضافة اي على هذا التقدير من جملة متعدد اذ لو كان عبارة عن نفس

الاضافة لم يكن التعلق داخلا في حقيقته بل يكون نفسه لان ما يرد بالذوق عدم الطرح قوله وتنقض بعلم الله تعالى هذا هو النقض الاجمالي والنقض التفصيلي منع ان التعلق داخل

في حقيقة العلم كما اشار اليه الشارح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان الدليل فيه ممنوع فان محصل الدليل ان التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور

كون التعلق الحادث داخلا في حقيقة العلم القديم وانت خبير بان الدال على عدم تعدد احد العلمين بتعدد الآخر دخول التعلقين المخصوصين فيهما والتوقف بين التعلقين بالقدم والحدوث

لا يجدي او ليس مع ان عدم التعدد الانفكاك بل الفرق ثابت بينهما بل ذلك كما لا يخفى من تقرير الشارح فتامل قوله وسائر الوجوه قال الابهري وقد يدفع بان التعلق داخل في حقيقة العلم

وماهيته دون سائر الوجوه قوله سيظهر بطلانه قيل كذلك تتبعه وضروري لان الضروري يحصل بلا نظر بخلاف النظري فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظري وضروري

لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان ... عن هذا النظر وما ذكر لا يدل على عدم جواز

تعلق العلم الواحد بنظري وضروري المذكور قوله لانه يستلزم اجتماع النظرين لم فيه بحث لجواز ان يكون التعلقان متوقفين فكذا النظر اذ او لا اشكال ان النظر انما يستلزم العلم

... تعلقه لا من حيث انه ... يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان قلت العلم لا ينفك عن تعلقه قلت نعم بل قد يخرج البعض بان ما يتبع العلم بان زيدا ... عند الى

عند علم بهذا العلم انه قبل الآن ويمكن ان يدفع بان مبنى الكلام على عدم تغاير الاعراض قوله اي المعلومين النظريين فيه اشارة الى ان ما ذكره صاحب المواقف في الجواب

من انه لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كما في النتيجة ونفي المعارض ويكون ... حاصلا علما لا ... ليس كما ينبغي لان الكلام في المعلومين النظريين والعلم ...

لا ضروريان ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر قوله جاز انفكاكه عن نفسه هذا مبني على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما اشار اليه فتامل قوله انما يلزم اذا جاز

الانفكاك فان قلت جواز الانفكاك امكانه والامكان يتحقق دائما فيجوز الانفكاك دائما وهو المطلوب قلت نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد

كان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان قوله على انه انما يلزم القايل باطال فيه تامل لجواز ان يراد بالعالمية مثلا نفس التعلق

الحادث رأيته في المقصد الاول فان قلت اطلاق الايجاب هو المبني لحكمه بانه انما يلزم القايل باطال او عند التنافي لهما لا الايجاب اصلا قلت يجوز ان يراد الايجاب

العادي كما في الاشياء في توزيع العلم صفة توجب تمييز الاتحاد النقيض محصل الكلام ... ثم اذا جوز ثم حصول المعلومين من علم واحد فلم لا يكون بان المعلومية

من العلم والمقدورية من القدرة وهلم جرا حكمتم بان طلبهما من العلم واما اطلاق الحكم على التعلق فامر هين ويمكن الايجاب بان محل العالمية على التعلق وتوزيع

اعتراض بذلك الوجه لا دخل فيه لخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مرة وبمعلومين اخرى بل هو كلام على اصل اهل السنة القايلين بان الترتيب

بين الاشياء عادي ثم الجواب بان الكلام في ايجاب امر واحد لكل من شيئين مما لم يتم لان اهل السنة يجوزون الكل كما لا يخفى فتامل فيه قوله كما يختلط

بالشيء والعلم بالعلم به الظاهر ان يقول كالشيء والعلم به لان التمثيل بما لا يجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر ايراد المعلومين في المثال فان قلت اخبر العالمين معلوم

او لا مانع من ذلك فصح التمثيل بها بالمعلومين قلت هذا التوجيه لا يناسبه قوله كالعلم بالتضاد وسيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم

بمضادة الى العلم الآن ... لك حذف المضاف من عبارته في موضعين وطلق ان عدم انفكاك المعلومين لما كان باعتبار العلم نبه على ذلك

بايراد العلمين اللذين لا ينفك احدهما عن الآخر في زعمهما قوله اذ من علم شيئا علم علمه به وكذا من علم تضاد هذا الشيء علم تضاد ذلك

لهذا ايضا بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا القدر بل لابد من مقدمة اخرى ايضا وهي قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به فثمة معلومات

غير متناهية وهذا الدليل لا يجري في التضاد وسائر الاضافات اذ لا وجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالمتضادين واحدا لزم التسلسل لان العلم

بالشيء يستلزم العلم بالعلم به الى آخر ما ذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما نشأ من كون العلم بالشيء والعلم بالعلم به متعددا في كل مرتبة

سواء كان العلم بالمتضادين واحدا او متعددا وسواء كان العلم المعتبر في اول المراتب متعلقا بالمتضادين او لا كالعلم بزيد ... الجواب ان مدعى

الامام والقاضي في صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين ... انه لا يلزم المحال السابق اعني انفكاك الشيء عن نفسه كما ... الكلام

في صورتي التجريد فلا احتياج فيه الى الاستدلال ... بل يكتفي بالتنظير ... وانما اورد الدليل في صورة العلم بالشيء والعلم بالعلم به اشارة الى ان ...

في هذه الصورة تخصيصا وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد فانه في شرح المقاصد ... بينهما ... لا يجوز الانفكاك كما في

والمماثلة والمضادة ونحو ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل يجب كما في العلم بالشيء مع العلم به فان هناك معلومات الى آخر الدليل وعلى هذا الاعتبار

في الكلام قوله بطلان على انه لا يتم وهكذا الى ان الامر فانه نقل انه عرض للمامون في يوم عيد ضعف قليل فارسل الى علي ابن موسى يدعوه الى المصلى و...

يتراءا بين الناس ... فلما توجه الى المصلى قال تنفل كما تنفل رسول الله ... وصار ... ثم شرع في التكبير ... اجتمع معه خلق كثير

وكبروا فسمع المامون ... ثم امر برجوعه فقال علي ابن موسى رضي الله عنه علمت انه كذلك فقال انه ... فكانت قبل ال

المامون قوله فثمة معلومات غير متناهية هي معلومات علمه فلا بد ان يجوز تعلق علم منها باثنين حتى ينقطع التسلسل في درجة فقيل على تقدير جواز تعلق

علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية ايضا لان العلم المتعلق باشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب ولا يجوز

ان يتعلق العلم بنفسه اذ يمتنع فيه تغاير اعتباري وثانيا جواز ان يتعلق العلم المعلوم بعلمه قوله واما ... فالحاصل الكلام الآمدي منع ان ... بمعلومية

العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضوري فلا يلزم تسلسل وان لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع ذلك بكفاية التغاير الاعتباري ايضا كما اشار اليه قوله

موقوف على العلم بها فيكون العلم بها سابقا على العلم بها فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكرتم تغاير العلم بها والعلم بها ... العلم بها واحد مع تعدد المعلوم فيتم

الكلام قلت وحدة العلم بها ممنوعة قوله كما هو المشهور في الكتب اي على اعتبار الثبوت قوله فهذا الجهل آخر قد تركب مما لم يرد بما ذكرتم ان الجهلين البسيطين

بعينهما وقعا جزئين من الجهل المركب والا لم يستقم القول بان الكل ضد لشيء مع كون كل من جزئيه ... بل اراد ان في صورة الجهل المركب وجد جهلان بسيطان

وان لم يكونا جزئين منه فافهم قوله فانهما متنافيان وجودا بان الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم ينبغي ان لا يكون السلب جزءا من مفهومهما

لا ... ان يكونا موجودين في الخارج اذ لا وجود للعلم على ما اختاره المص ... من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة قوله

وايضا قد ثبت ... في الصورة المذكورة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير

عدمه قوله الا بالعوارض وتلك العارضة ليست الا المطابقة واللامطابقة فالوجه الثاني عائد الى الاول وجزئي من جزئياته

قوله في جوابهم بطريق المعارضة واما جوابهم بطريق الحل وتسليم المبني على امتناع انقلاب الحقائق فعنوان انقلاب الحقائق الممتنع

عند المحققين هو انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر صرح به في التلويح ومن البين انه لم يلزم هذا ذكره على تقدير اختلاف

العلم والجهل المركب في الماهية قوله اختلف صفاتهما قد يمنع ذلك بتجويز كونهما من الصفات المغيرة ولا يخفى بعده قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح

عند الاختلاف ماهية الصورة العقلية والخارجية كما سبانا فلا حاجة اليه قوله غير متمانعة والسر فيه ان التقابل
والتماثل وتطابق بهما في المنع من الاجتماع من احكام الوجود الاصيل لا الظلي كما سبق قوله وكذلك المادة المتقومة
اشاره بايراد الشاهين الى ان المراد بالصورة الخارجية ههنا اعم من الوصفية والجوهرية قوله في محل العقبرة منها والسر
فيه ان النفس لتجردها لا مقدار لها فيكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية قوله ممتنعة منها واما على التعاقب ففيها
فان هيولي خردلة يمكن ان يحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فيجوز تعاقب
الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بهما على النفس لكن الاجتماع يجوز
في الثانية دون الاولى لما بينهما في الوجه الاول قوله لا يجب زوالها لان النفس ابدية بالاتفاق قوله سهل يعسر حافظها
يعني انه قد يكون كذلك لان كل صورة عقلية زالت كذلك قوله لاستحالة تناهي قواها لما مر من ان القوى الجسمانية متناهية
قوله ومنها ان الصورة العقلية كلية فان اريد بالعقل القوة العاقلة اعني النفس الناطقة فظ وان اريد الذهن
المتناول لها ولالاتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصلت في النفس قوله ليس يشترك اللفظ والامر فيها بذلك الوضع
العام مع خصوص الموضوع له كاسماء الاشارات ونحوها قوله فمعنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين
اي المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين صحة المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف يمتنع عروضها
للصورة العقلية كامتناع عروضها للموجود الخارجي كما صرح به في حواشي التجريد قوله فلا منافاة لان كليتها الخ
الجواب ههنا لا يلائم كلامه في حواشي التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات لكن وجه
وهو ظاهرا للصورة العقلية لان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها واما الكلية بمعنى المطابقة
فتعرض للصورة العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة بالمعنى المذكور للصورة العقلية والواقع تبع لعوارضها
الذهنية فانه لو حمل كلامه على عروضها لها ماخوذة في نفسها لا مع عوارضها الذهنية اتجه ان الاشتراك ايضا يعرض لها ايضا
ماخوذة كذلك الا يرى ان الصورة العقلية ماخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم
مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصته في كل منها فتعين ان مراده هناك عروض المطابقة للصورة العقلية مع انها صورة
جزئية في نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما
الجزئية والكلية متقابلين وهم نقله احد قيل ولو التعذر على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان الكلية
بهذا المعنى تعرض للصورة العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصورة لكونها صورة جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا
فان قلت كلامه في حواشي التجريد مبني على انه لم يعتبر في المطابقة ذلك الشيء الآخر الذي اشار اليه ههنا بقوله ومن ثمة
زيد في المطابقة الخ وكلامه ههنا مبني على اعتباره فكيف ذلك الامر الزائد فيعتبر في المطابقة المفسرة بها الكلية وهو لا
يعتبر كما اشار اليه في حواشي التجريد وليس في كلام المص ههنا ما يدل على اعتباره فلا يحتاج في دفع الاعتراض عما ذكره
الى اعتبار تجريد الصورة العقلية عن المشخصات الذهنية اما الزيادة المذكورة فهي متفرعة على التجريد المذكور كما دار
عليه قوله ومن ثمة الخ والكلام في الاحتياج لا الاحتياج الى التجريد في تحقيق الكلية على الوجه الذي ذكره المص فليتامل قوله

من صفات العلم النظري وتحصيل ان يريد من صفات العلم مطلق ولو فرد ربما بان يراد الحصول بالالحاق وذا اصل في الفروع بان ينقلب نظر با
فانه جائز كما سبانه قوله وانتفى الحلال قبيل مراده الاعتراض عليه بانه مناف لما اشار اليه اولا من لزوم مشاركه ما يماثل
العلم بايا في الحصول بالنظر الصحيح فاجيب بامكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب فانه ان ذلك
الاستفادة او الاستناد اليه بحصر على لا التقليد ايضا فيقول الصفات لا الذات وهذا الاخير لان التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات
وقد يجاب بان اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم النظري وفيه منع ظاهر اشير اليه في المرصد الثاني في تعريف العلم
قوله مقابلة العدم للملكة ان قلت قد سبق في تحقيق تعريف العلم ان التقليد ليس بعلم الا مجازا انه من قبيل الجهل البسيط و
وقد ذكر اتفاق الكل على انه يكون بعض افراده مثلا للعلم فكيف يكون الجهل البسيط مطلقا متقابلا للعلم تقابل العدم الملكة قلت
اللازم مما ذكر وجود الجهل البسيط في حالة التقليد لا صدقه عليه فلا محذور قوله والثاني زواله عنهما ان قبل الذوق المذكور
للمدركة وحافظتها الخ النفس المدركة للمعقولات وخزانتها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه فكيف
يتصور السهو زوالها ايضا اجيب بان المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال
المناسبة بينها وبين النفس التي بسببها كانت خزانة حافظة لمدركاتها الكلية بحيث انعكس شبه اليها تلك المدركات قوله وذلك
غير متصور في حالة النوم واجواته عدم كونه متصورا في حالة النوم والموت ظاهر في الجملة واما عدم كونه متصورا في حالة الغفلة
مع كونه متصورا في حالة الشك والجهل المركب ففيه خفاء اللهم الا ان يبنى الذوق على ان في الشك والجهل المركب توجه النفس
والتفاتها الى الشيء متعلق العلم المنع لكن من شان الشك ولا جهل جهلا مركبا ان يتعدم بها ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات
بخلاف ما قبل والذاهل والكلام بعد محل تامل قوله علم بمتعلقاتها قد سبق الاشارة الى ان الحق ان اطلاق العلم على
الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه فيهما اسم لغيره من الادراكات ولذا لا يعد اليهما في مباحث العلم في شيء منهما
قوله لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لا يقال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين
بشيء واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد يخالف العلم القائم بعمرو بالهوية مع ان التفاوت بينهما ليس
كتفاوت الابصار وبين العلم فعلم ان اختلافهما اختلاف قوي ليس بمجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز ان يكون تلك
الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية ضعيفة فلا يحتج بذلك عن الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع التام حتى المتفق
قوله لم يجد الاستقراء يدفع غاية ما لزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض ابتغ مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في اصل
الجواب لكن ان ابطال السند لا يفيد المانع قوله والاقرب ان يقال منع المص ان ذلك الذوق الوجداني لا يفيد شيئا من
الاختلافين بل يجامع كل منهما فلا يكون دليلا على الاختلاف النوعي وليس مراده تجويز الاختلاف النوعي مخالف المراد
فيتامل قوله سوى الحس فيه بحث لانه ان اراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه ايضا وان
اراد الحس مطلقا فلم لا ان التخيل معلوم عندهم للمحسوس وبالجملة فكلام الشارح في اوائل مبحث الالفاظ من حاشية
المطالع ظاهر في ان الصورة الجزئية من حيث هي جزئية قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي
في الاسناد للاثر قوله مع النفس وهي في نفس الماهية اشارة الى ان بيان الامتياز انما يحتاج اليه للشك وهي في الماهية

ومن ثم زيد في المطابقة اي من اجل ان العوارض الذهنية ليست مأخوذة في الحكاية قيل ذلك وصح هذا القول اذ لو كان
مأخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق اليه الاشارة في اثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المحال
لم يلزم ان يكون عين ذلك الموجود بل لم يجز قوله فيستدعي حصصها هذا التوجيه يستدعي ان يكون لكلية تلك الحقائق بالقياس
الى الحصص لا غير قوله ممن يرى العلم غير الصورة الذهنية يدخل في عموم من يرى العلم نفس التعلق او امرا عدميا
وليس هذا مرادا ههنا فلذلك قيده الشارح بقوله الخ وبه الا يكون النفي المستفاد من غير راجعا الى القيد قوله بل الصورة
ماهيات المعلومات فانها اذا حصلت الصورة في الذهن انكشف بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة
منتزعة منها والا لتسلسل اليوم وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاول متحدان بالذات وهذا
حاصل ما ذكره الفارابي في تعليقاته من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك واما الشيء الذي هذه الصورة
صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يمشي الى ما لا نهاية لو اتى ههنا عبارته قوله يحتمل ان ما في الماهية م
معنى مطابقة العلم المعلوم عندهم هو ان للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلمه
بدون غيره قوله ولو صرح بهذه العبارة الى الاقرب في توجيه كلام المص ان يجعل العلم بمعنى المعلوم قوله بسبب هو الصور
بل المعلوم لا يمكن ان يطبق هذا الكلام على راي الشارح فكلاوي بان مرادهم ان الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية فان الحاصل
من الصورة حيثية العلمية اي كونها سببا لانكشاف الماهية فلعل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه ويحتمل ان القائل به
هو الغ ق الثانية وان لم يكن ذلك التعين من هذا الكلام نفسه بل من اقتضاء السياق فهما وفيه منها والله اعلم قوله
لابتنائه ان لا يكون فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهبهم من مثبتي الوجود الذهني فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في
العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني وجود مغاير للوجود الذي هو مصدر
الآثار سواء كان في قوتنا المدركة او في غيرها وكان كلام المص مبني على علم المجردات عندهم حضوري لا ارتسامي
قوله هكذا احقق المقال هكذا النصب على المصدرية وعلى هذا النسق بدل منه والمعنى حقق تحقيقا على هذا النسق في الكلام
رمز الى سهو صاحب المواقف في تحقيق المقال قوله بان يلاحظها اشارة الى ان [illegible] لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الروية
قوله وهو مقصود للجواب كانه تاكيد لما سبق والا فهو مؤدي قوله فيحصل الجواب في ذهنه قوله [illegible]
بالاكتساب في التصورات لما اشتهر ان المعرف صورة مفصلة اي علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو
اي علما اجماليا فالكسب التصورات يستلزم العلم الاجمالي فلما لم يكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله
فظهر انه قد ينقلب حال العلم الخ قيل الاولى للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار الاجزاء وعدمه وبهذا القدر لا يصح
تقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي كيف والاخطار وعدمه يجريان في البسائط ايضا مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام
العلم بها الى ذينك القسمين واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
ففيه انه لا يصح الدليل الذي تمسك به المستدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه ولا يجوز ان يحصل الكلام
على ان العلم بتلك الاضافة لخصوصيته يتوقف على العلم بحقيقته للجواب اذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته

ولو اجمالا لان قوله بكلا طرفيها بحقيقته كما لا يخفى قوله واما قوله العلم الواحد لا شك ان هذا القول من الامام مبني على ان
العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قائل بالوجود الذهني ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة
مطلقا كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده ابطال ما لزم في صورة العلم الاجمالي بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم
الواحد اي الصورة الواحدة لا يكون صورة مطابقة لمعلومات كثيرة مختلفات الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم يندفع بما ذكره
الشارح بل جوابه حينئذ ان يقال مطابقة صورة واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة في الحقيقة بالمعنى الذي اشير اليه غير لازم
في العلم الاجمالي فان اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو وتتضمن مطابقة الاجزاء هذه
الصورة المركبة للاجزاء فذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعا قوله قال الفاضل المعلوم غير المجهول فيلزم على الواحد
في ان لا يقول باكتساب التصورات جريان الوجه الاول الى آخر ذكره من منعه الامام قائل به قوله وهما
عارضان لثالث قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول والا فالضاحك عارض للكاتب بل بمعنى التابع ولكن ان يقول
عروض الضاحك لذات الكاتب لا لمفهومه الذي كلامه فيه تأمل قوله ولا يشتبه عليك بما اسلفناه انه فرض على الرافضي
وما اسلفه هو الذي ذكره في الموقف الاول في جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب في التصورات قوله بالقوة القريبة
التحقيق ان العلم حاصل في تلك الحالة لكن بحسب عنوان مخصوص والقوة باعتبار عنوان آخر قوله اما فعلي واما انفعالي ليس
المراد الحصر فان العلم بالاعتبارات ليس شيئا منهما وكذا العلم الكلي الذي لم ينتزع من الافراد الخارجية ولم يكن سببا لوجودها بل
مجرد بيان انقسام العلم الى القسمين توطئة لقوله الفلاسفة من ان علم الله تعالى فعلي يمكن ان يعبر مخصصا لوقوع احد القسمين
بالوقوع لا انفعال تابع للمعلوم حتى لا يكون ذلك قوله اي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة فظاهر هذا يدل على ان التصور الكلي
كاف في صدور الجزئيات وهو خلاف ما هو جوابه وسيجيء القضاء في المقصد الرابع من مباحث الاين على راي الفلاسفة قوله
واما علمه تع بذاته الظاهر ان كل احد بذاته ايضا كذلك قوله وهو قوة خالية عن الفعل خلوها عن الفعل بالنظر الى المعلوم
الانطباعية لا بالنسبة الى العلم الحضوري فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه قوله وليس هذا
الاستعداد حاصلا بالطبع انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة ولذا لم يعد نفس الاستعداد من المراتب
مع المراتب كما ذكرنا في صدر الكتاب قوله والنسبة كما بينهما قد مر فيه سؤالا وجوابا في افتتاح مبحث القدح في البديهيات فتذكر
قوله وهل يمكن ذلك قد مر في اوائل الكتاب ما فيه سؤالا وجوابا فلينظر فيه قوله ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني
قد نبا فتش في تخصيصهم تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثاني اذ الظاهر تقدمه على الاول ايضا واجيب بان عدم التعرض
لو اشارة الى عدم الاعتداد بذلك المعنى لانه مما لم يلتفت اليه [illegible] الكتب قوله وانما اثبت البعض الاقرب ان يقال انما اثبت
باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من مراتب النفس اذ على ظاهر ما ذكره الشارح يلزم بعد التاويل للمثبت المعين
لا حذف المضاف او ان المجاز في الايقاع وههنا وجه آخر وهو ان يجعل الصفة للضروريات ويلتزم حذف المضاف اي بسبب
علم بعضها كقوله تع او كصيب اي كمثل ذوي صيب وقول الشاعر وقد جعلتني من خزيمة اصبعا اي ذا مسافة اصبع قوله
بوجوب الواجبات لا يخفى ان المراد بالواجبات العقلية البديهية ولعل المراد هي رب السادات الضروريات التي يحكم بها بجريان

العادة مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبا وماء البحر لا يتحول دهنا وامثالهما ولكان الشرع جعل العلم بمجاري العادات من جملة مناط التكليف
هو انا ولانه المبعوث على صدق الشارع الذي يتلقى منه التكليف ولانه عقلية عادية كما سيأتي في الموقف الخامس ولا شك ان
التمكن من العلم بذلك الصدق مما لا يتم التكليف بدونه **قوله** ولا يبعد ان يكون لان البعض في كلام الشيخ على اطلاقه اذ لو كان كذلك
لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم انا قد ذكرنا في اوائل الكتاب ان المذهب الحق عند
اهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ وظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا فالعقل
مرادهم بكون العقل بالملكة مناطا انه انما يحصل صلاحية التكليف بالعقل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفا بما لا يطاق
والله اعلم **قوله** لانهم يعدونه في البديهيات به يظهر ان الذي زاد في تفسير العقل هو العلم بحسن بعض الحسن وبقبح بعض القبيح لا كل
لان المعدود عندهم من البديهيات بعضهما كما صرح به في الالهيات **قوله** والاجاز تصور انفكاكهما في العيان بالمرة اي انفكاكهما عنه
كما يدل عليه تعليل بطلان التالي والجواب الانا نقول انا وهو الموافق لما في سائر الكتب **قوله** او عالم لعقله قبيل المميز يتميز الصبيان
ليسوا عقلا مع ان لهم علما سيما على راي الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلابد من تخصيص العلم المذكور **قوله** والنظر مشروط
بكمال العقل عند الزيادة وتعسف في بعض النسخ فمع هذا يكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمراتب والتأخر مرتبتين الا انه
متفرع على ما ذكر ان كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل **قوله** وكمال العقل مشروط بالعقل اي
بالعقل الذي نحن بصدده وهو ما يجوز وقوع التكليف عن كونه بما لا يطاق كما اشرنا اليه فليتامل **قوله** تشبيها للعلم بالفروع
المراد بالعلم بالفروع العلم بالبديهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب بمنع التوزيع في القوة الجلية الغير الاختيارية لا للقوة
الطبيعية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان **قوله** ان العلم قد ينفك عن العقل قد يمنع وجود العقل في النائم بل
بالفعل مستندا بان خطاب الاول لا يتوجه عليه والبيان في المقاصد **قوله** مختلفان عند الاصحاب فان قلت قد سبق ان
المطابقة اخص صفات العلم فيلزم من الاشتراك فيه العلمين في تلك المطابقة تماثلهما قلت كونها اخص صفات النفس للعلم
في تعلقه بمعلوم واحد وبالجملة خصوصية المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقا للواقع واخص صفات العلم المتعلق
بقعود عمرو كون علم قعوده مطابقا له ولهذا جعلوا العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لا متماثلين **قوله** فهما متماثلان
اتحد الوقت او اختلف اورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمفروض ان العالم القاضي متحد كما يدل عليه قوله واما اذا اختلف محل
العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما متماثلان واجيب بان عدم التعدد لكونهما مثلين والاظهر ان يقال الحكم بالمثلية
فرضي مبني على فرض التعدد والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثلين فليتامل **قوله** فلا يوجب تعدده تعددا
فيه سواء كان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة الحاصلة في النفس لجواز ان يستمر التعلق والصورة زمانين فتعدد
تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر اذا جوز بقاء الوصف فليتامل **قوله** يقتضي الاختصاص بمحله لذاته قد سبق ان
المطابقة اخص صفات النفس للعلم عند وحدة المتعلق فلا يقتضي الاختصاص بمحله لذاته والا لكان اخص الصفات عند ان تحد
فالشرطية الاولى في حيز المنع اللهم الا ان يقال بتغير ما يكون تعددهما في كون المطابقة اخص صفات النفس للعلم وحدة المحل
ايضا او لا يبعد ان يكون بذلك اصلا **قوله** الاول قول القاضي محصل هذا القول هو الايجي الكلي ومحصل القول الثاني هو السبب الجلي

132

ومحصل الثالث هو السبب الوثيقي **قوله** لان العلوم باسرها متجانسة هذا يدل على ان ليس مراد النافي بالتجانس التماثل اذ قد
سبق ان العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفان لا متماثلان لا عنده ولا عند الامام الرازي **قوله** واما الاختلاف النوعي فهو جائز
ظاهر كلام المص هو لزوم الاختلاف النوعي وكانه مبني على التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه في ماهية
العلم الضروري فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان كان كافيا في المقصود الذي هو التمسك بالمنع وبالسند في الحقيقة
لكنه ليس موافقا لظاهر المص الا ان يحمل كلام المص على حذف المضاف اي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والتشخص وهذا
لجواز الانتهاء وتنويع الاختلاف الشخصي بطريق القطع بل مجامعة فتوانات رح واما الاختلاف الشخصي فلا ريبة في ثبوته
الا بتلك المجامعة وههنا بحث وهو انه قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلوم واحد مثلان عند الاصحاب فالعلم الضروري والنظري اذا
اتحد متعلقهما يكونان متماثلين وهذا الاتحاد متحقق عند الانقلاب فلا وجه لتجويز الاختلاف النوعي اللهم الا ان يخص بمعلوم واحد
نظري بالنسبة الى شخص ضروري بالنسبة الى آخر ويبنى الكلام على التحقيق لا على مذهب الاصحاب الزاما **قوله** وذلك يؤدي
الى تعلق المحل الخ اراد به قوله الناظر في العلوم الى ان المدعى انه يلزم في جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاتها اليه
فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضروري وان كان اوليا لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بخلق
الله تعالى من غير تأثير لتصور الطرفين ولا لغيره في جواز ان يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان اوليا فكان
المذهب الثاني المنقضي بدعوى استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين بالاضافة بل لازم تعلقها يخلق العلم يلازم تعلقها
يخلق التصديق على اصل التوليد قلت لعلهم يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها بخلق التصديق كما ان
تعلقها بخلق العلم بالاضافة يلازم تعلقها بخلق العلم بالمضافين وعلى هذا لا ينافي المذهب الثاني المعول لاهل السنة فتامل **قوله**
وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فان قلت مبنى الكلام ان جواز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم جوازه في الكل بالتماثل
فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض قلت مبنى البحث في منع هذا الاستلزام كما تحققته من جواب المذهب الاول **قوله** في تحصيل
حصول الشيء الخ فيه بحث لجواز ان ينقلب النظري ضروريا فيكتسب النظري الموضح من الضروري الموضح اللهم الا ان يجعل المدعى الانقلاب
في الضروريات فقط بان يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ظاهر مقالتهم والجواب ان جواز انقلاب النظري ضروريا يستلزم وجوه
على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظريا فيكفي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظريا بلا انقلاب نظري ضروري
بالفعل وان جاز فليتامل **قوله** واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا ان الجزء النظرية امكان التحصيل ممن هو نظري
بالنسبة اليه فالاستحالة ظاهرة والا فدليل المذهب الثالث لا يتم في جواز الخلو بالكلية عن النظري والنظري ايضا **قوله** ظاهر
في المذهب الاول المراد بالجواز هو الامكان في نفس الامر لا الامكان الذهني ولهذا احتيج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل
الامتناع ثم لا يخفى ان دليل المذهب الاول لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فاختيار البعض بناء على ما ذكر تخصيص الاحكام
العقلية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها واما التماثل فيما سوى الضروري الذي هو شرط لكمال العقل
مستبعد جدا **قوله** من حيث ان العبد مكلف به فيه بحث اذ يقال لا تكليف للعارف فلا نم ان من عرفه فرضه فهو مكلف به حتى
يلزم قبح التكليف وقد اشرنا في المقصد الرابع من احكام النظر الى جوابه فليتطلع فيه **قوله** وجوزه بعضهم وهو المختار لما سبق

من ان العلم بحقية النتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوهما ونطق ان النزاع لفظي كما ذكره قوله
مبنى على وجوديهما اي العلم بوجودهما على حذف المضاف كما يدل عليه قوله والعلم بهما ليس ضروريا قوله والعلم به ليس ضروريا
فيه منع اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف الثالث ان الفرق كما في ثبات وجود الموقف وانه لا يتم بنفي
قوله بناء على ان العلم فان قلت متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع فبناء المنع على ما ذكر غير صحيح
قلت العلم بامتناع الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على ان الامتناع نفسه مستحيل
ايضا لانه مما يمتنع وجوده في الخارج والانتفاء وجود موصوفه فيه قوله فان حكمه الا فيما ثبتت هي ان منع المعلومية هو
المذكور فيما سبق ومنع ما ليس حكما لعدم مما والا كان المانع مدعيا فالاظهر في العبارة ان يقال فان منع معلوميته يستدعي
تصوره ويمكن ان يدفع بان منع الشيء وان لم يكن حكما بعدمه مطلقا الا ان المانع ههنا حاكم بانتفاء المعلومية كما يظهر مما ذكره
الشارح بل المصنف ايضا في مباحث توقيف العلم في صدر الكتاب لكن يرد عليه ان مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع النقيضين
لانه الذي ادعى ضروريته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح ايضا لم نحكم بامتناع الاجتماع فلا نيا فيه تصور الامتناع وجعل العلم
في قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه قوله كما مر في صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه في نفسه هذا ويمكن
ان يقال ناو جه المناقشة ان منع العلم بامتناع الاجتماع تجويز الاجتماع فغيه تجويز لوجود الممتنع فيناقض نفسه لان تجويز باطل
على بطلانه فليتدبر قوله فالحاصل ان هذا الاظهر في العبارة ان يقال والحق ان هذا الا لان ما ذكره وان كان كلاما صحيحا في
نفسه الا ان كونه حاصلا ما ذكره اولا ونتيجة له لا يخلو عن نوع تكلف كما لا يخفى على المتامل في السياق قوله المراد بالعلم السابق
هو التصديق انما لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري حتى يشمل التصور ايضا لان كون النزاع لفظيا
على الوجه الذي حققه الشارح انما يتاتى في التصديق دون التصور على انه لو فسر الضروري مطلقا بما لا يتوقف على علم سابق
من جنسه لخرج التصورات الضرورية المركبة واخذ اجناس الضروري بعيد جدا فينبغي ان يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف
على نظر وان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق سابق ومما ينبغي ان يعلم ان تفسير التصديق الضروري بهذا السيد على الحد
لا يكون التصديق الذي يستفيد تحكم عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه متوقفا على تصديق سابق وهو التصديق
بمناسبة المبادي للاطراف النظرية فتامل قوله عطف على ان الانطق لا يخفى انه عطف على لا انطق وانما اورد لفظ ان في
المعطوف عليه ليعلم بايراد حاصل التقريب انه منصوب قوله وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته لا يخفى ان دليل الوجود الذهني الذي
يدل على وجود الممتنعات بانفسها في الذهن هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا غلب على مل فيه قوله وعلى هذا فقول
ابي هاشم الظاهر ان هذا ايهم لكل معقول بوجه اللهم الا ان يقال قوله لا معلوم له بمعنى انه لا يمكن تعلق علم ما به من الطبيعة المذكورة
وانت خبير بان العلم بالباري تع كذلك عند الفلاسفة القائلين بامتناع تعقل كنهه قوله مفهوم هو شريك له تع لا خفاء في
صدق المفهوم على الذات ثم لو قال ذات هو شريك له لكان اظهر قوله ويحتمل ان يقال معناه يحتمل ايضا ان يقال معنى كلامه
ان هناك علما وليس له معلوم موجود بل هذا اقرب من هذا الاحتمال بالنظر الى اللفظ فان كلمة لا لنفي الجنس فيناد رسلب
الوجود وعلى كل من الاحتمالين لا يكون الكاف في قوله كالعلم بالمستحيل منحة بل للتمثيل لان الحال في الممكنات كذلك ايضا

كذلك كما يقتضيه قاعدة الاعتزال واما على ما حمله عليه المصنف فالظاهر انها منحة والظاهر من تخصيص المستحيل بالذكر في نقل مذهب
في الكتب ان قول ابي هاشم بعلم لا معلوم له انما هو في المستحيل فقط وان كان ظاهر ان يثبت ان دليله هذا لا امارات الاله فيه فحمل
من ابي علي بعيد العموم للمحال وبهذا يظهر ان تاويل المصنف اقرب بالنظر الى ظاهر المدعي وتاويل الشارح اقرب بالنظر الى
ظاهر الدليل المذكور اولا قوله لان البنية ليست شرطا للمجموع واذا لم يكن شرطا جاز قيام الكل بكل جزء جوازا ظاهرا
واما اذا شرطت فلا يجوز قيامه بجزء واحد على ما مر في مباحث الطبيعة وهذا هو المقرر عند اهل السنة وان اشار الشارح هناك
الى مناقشة لجواز ان يقوم المشروط بنيته بجزء واحد ويكون الشرط انضمام الجزء الاخر لا قيامه بذلك الاخر وبالعكس ليغيا
يلزم الدور قوله هو القلب لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود في جميع الحيوانات
بل الروح الذي به انسانية الانسان كذا في شرح المقاصد قوله وخالفه ابو هاشم قد سبق للشارح في سابع مقاصد المرصد
الاول الذي في الابحاث الكلية للاعراض الا ان ما ذكره ههنا مناقض لما ذكره هناك وبسطنا القول فيه بعض البسط فلينظر
ثمة قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة قال المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب
هو النفس الناطقة باعتبار تعلقه ببدن الاستفاضة من الانوار العالية للافاضة على الاشباح السافلة بقوته العلمية و
العملية واليه الاشارة بقوله عم قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء قوله اعتقاد النفع
او ظنه للحيوانات العجم افعال اختيارية فاما ان يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما ان يقال بوجود
الاعتقاد فيها واما ان يخص التعريف بارادة الانسان والاول اقرب لان الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان
ومن البعيد انتفاء الاعتقاد والظن في الحيوانات العجم فالمراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل
والترك قوله فانا نجد من انفسنا اليعني انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة
ورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون المرجح شيئا اخر لا يعتبر فيه الميل لا بالعينية ولا بالجزئية كما سينقل عن الاشاعرة او يكون
مجموع امور يكون الميل جزءا منها فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم قوله ومع ذلك لا يريد اي لا يقال
انه المريد قوله بل نقول هي اعتقاد الضمير في نقوله للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله الى النفع وضمير غيره
الى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير احدهما اليهما جميعا ومن يؤثر في موضع الصفة للاعتقاد واي اعتقادا كائنا ممن يؤثر
وهو احتراز عمن يعتقد النفع ولا يختاره فلا يكون باعثا له على الفعل قوله والميل الذي ذكر تقوية الا فان قلت الميل المذكور
ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو القادر عن الارادة بالنسبة الى المقدور الذي
لا يقدر عليه قدرة تامة قلت نختار الثاني ونمنع الملازمة على تقدير حصول ذلك المقدور وبطلان اللازم على تقدير
عدم الحصول فان الميل المذكور هو التمني لا الارادة كما سيشير اليه في المقصد الخامس قوله فان الارادة بالاتفاق
صفة مخصصة لاحد المقدورين هذا الاتفاق في الارادة المتعلقة بفعل المريد نفسه كما يظهر من المقصد الثاني قوله
فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل الظاهر ان المراد بالارادة ههنا هو الارادة الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية كما
صرح به في العنوان وتفسيرها بالاعتقاد النفع او ظنه مما يؤيده فان القديمة لا يصح فيها ذلك قوله والحكماء ايضا ينفون

على انهم قائلون بالارادة وان قالوا بوجوب مبدء الفعل **قوله** وان كانت مقارنة اي على سبيل الوجوب واللزوم
المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور ولو قوية وان لم يتحقق ايجاب **قوله** اذا كان قصدا قد سبق الان
ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد نفع او ظنه واما ميل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الاعتقاد
او الميل حتى لا يكون صحيحا للارادة عبارة عن احدهما كما سبق لكن في الاول بعد ظاهر **قوله** والسند لو اعلى ذلك
الى جعل السند لا على نفي ايجاب الارادة اذا كانت عزما واما السند لا لهم على ايجابها اذا كانت قصدا فنوه ان القصد مقارن
للفعل لا ينفك عنه فلو لم يكن الارادة موجبة للفعل اذا كانت قصدا اليه لزم الانفكاك بين القصد والفعل وجوابه ان تحقق
الضرورية الممكنة لا المطلقة فغاية ما لزم منه وليلهم على تقدير تسليم ان يكون القصد مقارنا للفعل امكان الانفكاك بينهما ولا
استحالة فيه فانه يجوز ان يمكن عدم المقارنة مع دوام المقارنة كجواز اجتماع السالبة الممكنة مع الموجبة الدائمة **قوله** واما
الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة تخصيص القول بان العزم لم يجعلوه من قبيل الارادة يشعر بان القصد ارادة عندهم مع
انه ليس كذلك كما سبق في بحث القدم من ان القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة بالصفة المخصصة مقارنة للمراد
اللهم الا ان يراد العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد **قوله** فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا فان قلت توزيع عدم صحة تفسير
الارادة باحدهما على انتفاء العينية والمشروطية مما لا وجه له اذ لا دخل لانتفاء المشروطية في ذلك العدم حتى لو ثبت لم يصح
ذلك التفسير ايضا قلت بعد تسليم ان التوزيع على ما ذكر لا على وجود الارادة بدونهما له مدخل فيه اذ لو تحققت المشروطية لكان احدهما
لازما للارادة فربما لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا اللهم
الا ان يقال كان رسمها باحدهما مسامحة وان لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة في نفي تلك الصحة كما يومي اليه لفظ اصلا واعلم
ان ظاهر كلام المص يدل على ان المعتزلة قائلون بان الارادة مشروطة باعتقاد النفع او ميل تبعه وليس كذلك بل هي عندهم
نفس احدهما فان الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها بهما توجيه كلامه ولكلام المص توجيه آخر اقرب مما ذكره الشارح
وهو ان يحمل على ان الارادة عندنا غير مشروطة باحد الامرين خلافا للمعتزلة اي بعضهم الذين قالوا بان احدهما معنا
شرطها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد شرطا لها **قوله** ثم للمعتزلة ان يقولوا
يمكن ان يقال الجواب قد يتم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات التساوي وعدم الترجيح في الصورة
المفروضة البتة نعم لو اثبتنا ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا ضرورتها بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذ
قد مر مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموع وانى لهم ذلك الاثبات **قوله** لان القوة في اليمين اكثر
وسره ان الكبد الذي هو مبدأ لتوليد الدم الغاذي والارواح الحاملة للقوى في جانب اليمين ولهذا كان القلب في جانب
اليسار ليتعادل حرارتهما في الجانبين اذ لو اجتمعا في جانب واحد لافرط الحرارة هناك واستولى البرد على الجانب
المقابل فكان البدن معلولا بالطبع والحكمة باتة ذلك فان قلت فهلا كان الامر بالعكس بان كان الكبد في جانب الايسر
والقلب في الايمن قلت الحركات لما كانت سدا من جانب الكبد كما عرفت فلذا سمي ذلك الجانب يمينا لان اليمين
جهة مبدأ الحركة ولهذا سمي الفلاسفة جهة المشرق يمين الفلك لابتداء الحركة الفلكية منها فبل فلعل ان الاعتبار لما كان

كذلك لان كبده في الجانب الايسر **قوله** فيختار ما هو الاقرب الى اليمين فان قلت يجوز ان يتساويا في القرب
والبعد بالنسبة الى اليمين ففي هذه الصورة يلزم ترجيح احد المتساويين قلت لهم ان يقولوا ان كان احدهما في يمين
اليمين والاخر في يساره يختار ما هو في يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار اسهل كما اشار اليه وان كان احدهما
في الفوق والاخر في التحت يختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية تنضم معها الى الطبيعية ~~ولهذا كان احدهما في الفوق~~
~~والاخر في التحت يختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية تنضم معها الى الطبيعية~~ وان كان احدهما في القدام والاخر في
الخلف يختار ما في القدام ووجهه اظهر **قوله** لو فات النفس يقال تاقت النفس الى الشيء توقا وتوقانا اي اشتاقت
قوله واما اذا فسرت بما اقتناه الى وارجياه اذا فسرت بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان
الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد قال في شرح المقاصد هذا التفسير كما لا يقتضي كون الارادة
من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور
وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت قال فبطلان ما
قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة وهم ما قيل في التوفيق ويمكن ان يجاب
بان قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف اي انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور من حيث انها كذلك وما لا تتعلق
بغير المقدور واما تعلقها بالحياة والموت ممنوع **قوله** لان ارادتنا ليست بمقدورة لنا وما ذكره في حواشي التجريد
في الفرق بين الشهوة والارادة من ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف الارادة فانما بناء على المشهور لا على التحقيق
واما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع او ما يتبعه هذا ولا يخفى عليك ان ما سنذكره من الجواب عن دليل الطباطبائي
على استحالة كون الارادة مرادة يتاتى ههنا **قوله** وقال الطباطبائي يستحيل ان يصح بان الارادة المقدورة لو كانت
مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية متعلقة الى ارادة ثالثة والثالثة الى الرابعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له ويلزم
التسلسل المحال ورد بان التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل امكن
قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله تعالى كذا في ابكار الافكار **قوله** واتفق المحققون
لكن اختلفت فقول ابي هاشم فيه فقال تارة انه قول القائل لغيره ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من
والظنون وتارة انه التلهف والتاسف **قوله** اشبه منه بالارادة لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتمني
قوله خلافا لي منها لكن يجوز ان يكون الشخص مريدا للشيء وكارها لضده في حالة واحدة **قوله** اي ابي لا يانها
اشار بالتفسير مع ظهور المراد الى وجه تذكير مخالف مع رجوع ضميره الى الارادة **قوله** بل يجامع لكل واحد منهما ضد
الاخر هذه الزيادة توطئة لنقل المص لكن ضد ارادة الشيء الا فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة لا قوله فيجامع
ضدها بل المناسب له ان يقال لكن ضد كراهة الضد كما اشار اليه الشارح وهو ظاهر جدا ثم هذه الزيادة تفسير لزيادة ام
لا يفهم من كلام المص بل يتوهم منه قوله اذ التمني للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى **قوله** ولكن ضد كراهة الضد
انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد كما ان ضد كراهة القعود كراهة القيام الذي هو ضده فيلزم كراهة الضدين

لان الشيء اذ كراهة الضدين ثم كما سيذكره الآن فليس كراهة الضدين ضدين **قوله** بخلاف الشيء اذ الارادتان
قد يمنع المص تلك الاستحالة ايضا بعيد هذا لكن غرض الشارح ههنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه ايماء الى اندفاع
اعتراض المقاصد على استلزام ارادة الشيء كراهة ضده بتقدير المغايرة عما ان منع المص يدفعه تفسير الاشاعرة كما ستطلع عليه
قوله لجواز تلازمهما فان قلت المتلازمان قسم من المتغايرين والملازمة لا تجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك معتبر
فيه قلت السند لا يلزم على الغيبة بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت غيرها ثبتت في محل التغاير
على المصطلح اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية لجواز التلازم **قوله** كالنوم هو ضد للعلم والقدرة كون النوم ضدا
للقدرة عند بعض الاشاعرة واما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة **قوله** وهو ان شرط كراهة الضد
وزاد في شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به ايضا فقيل عليه انه لغو في البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الانفكاك
فانه اذا اريد هذا ولم يكره ذلك المجهول او كره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد تأكد منع التغاير **قوله** فاستلزام الشيء
نفس الاطلاق الاستلزام مبني على اعتبار التغاير وقد يتكلف في الجواب بان مراد الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشيء كراهة
الضد لكن بتعلق آخر للضد فالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يبطل ما ذكر على تغايرهما بالذات ولا يخفى ما فيه **قوله**
مما يلتفت اليه لان مثل قولك زيد عين عمرو في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجملة حقيقة الارادة
لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا حاجة لادعاء ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة
الضد المشعور به وارادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعورا به غير كراهته كما لا يخفى على المنصف **قوله** تستلزم كراهة
كون الضد مكروها قال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة
الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا مخلص الا بتجويز تغاير
الجهتين او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد انتهى كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشيء
كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما ستذكره الآن ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة
الشيء مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة **قوله** لجواز ان يريد الضدين الخ
وايضا يجوز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور المشعور بها واعلم ان ما ذكره المص من جواز ارادة
الضدين لا يصح في معرض ابطال حكم القاضي والغزالي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا لجهة وانما
يصلح في موضع الجواب عما ابهامه الدليل الذي لم يذكره المص وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروها لكان مرادا
فيلزم ارادة الضدين وهو مح لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادان فتأمل **قوله** منع كون الارادة كذلك
كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها لانقلبت الارادة قدرة لثبوت اخص صفة القدرة كذا في
ابكار الافكار **قوله** اربعة عشر بل ثلثة عشر الاول بالنظر الى ما وقع في الشرح والثاني بالنظر الى ما سيحققه من ان
الصواب ان المقصد الذي جعل حادي عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة **قوله** اولا تأثير له وتأثير
علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته **قوله** كالطبيعة للبسائط العنصرية سيأتي ان الطبيعة هي الصورة

النوعية

النوعية للبسائط فانه لم يتعرض لحديث شمول الصفة اياها لانه يظهر الاشتباه الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لمثله
في قوله فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يجعل قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل **قوله** خارجة بقيد
المبدا لانه الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة انما يفيد اذا كانت النفوس هي المؤثرة في الطبائع والكيفيات **قوله**
كالقاسر يعني ان حركة الحجر المرمي الى فوق بنسبة الرامي وان كان فاعل الحركة في المشهور هو الطبيعة المنع فان قلت
قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبدا للحركة القسرية قوة مستفادة للمقسور من القاسر وثبتت فيه زمانا الى ان يبطلها
مصاكات وكلامه ههنا ينافيه لان طبيعة الماء المتحرك الى حيز الهواء بالقسر مثلا ليست قوة مستفادة من القاسر قلت
طبيعة المقسور محركة بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن ان يجعل المبدأ الطبيعة وان يجعل تلك القوة فلا مخالفة
قوله اذا حملت الصفة على ما يتناول الجوهر بان يراد بها الحقيقة التابعة فيشمل الجواهر اذا كانت تابعة **قوله** لكنه
ما في الكتاب موافق لما في المحصل هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القائل وهو سيف الدين الابهري
وحاصل المذكور في الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة ام لا وعلى التقديرين اما ان يكون مبدا الفعل واحدا ولا
فعال كثيرة فالقسم الاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية والثالث النفس الحيوانية والرابع النفس النباتية
وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب في المبدا والتاثير والاولى تركه ثم لا يتعين كون الشيء المشهور سهوا
لاحتمال ان يكون مبنيا على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات آلات لها الا ان يثبت من المص ان القرب في
التوزيع احترازا عن النفوس النباتية اولا يوجد فائدة للقرب سواه **قوله** وليست افعاله مختلفة اذ المراد من كون
القوة مبدأ للافعال المختلفة ان يكون مبدأ الفعل تارة واخرى لآخر وليست القوى العنصرية كذلك وان كان يصدر عنها
افعال كالتبييس والاحراق من النار مثلا **قوله** القدرة الحادثة اجاب عنه صاحب المقاصد بان ليس المراد
التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية
من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة
الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى **قوله** بل جميعها صادر عنه تعالى فان قلت لهذا القدر
يتم الكلام ولا حاجة الى قوله اراده الله تعالى لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة
العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه مح كما بين في موضعه قلت ثم الا ان المص اراد بقوله واقع
بقدرة الله تعالى ان قدرة الله تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما تبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات فاحتاج
الى قوله فلو اراد الله تعالى الخ واما قول الشارح بل هو واقع بتاثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع
من الشارح لا انه مراد المص **قوله** واراد العبد ضده الخ قيل هذا فرض محال لجواز ان يستلزم محالا آخر وذلك
لان منافقة ارادة العبد لارادة الله تعالى لا يجوز نقلا لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والجواب ان ما ذكرتم انما
كان مع الآية وما تشاؤن الا ان يشاء الله ذلك الشيء واما اذا كان معناها وما تشاؤن شيئا الا ان يشاء الله تعالى مشيئتكم
فلا منافقة لجواز ان يشاء الله حركة زيد ومشيئة زيد لسكون نفسه غايته ان يوجد مشيئة زيد بدون حصول مراده ولا محذور

الا ان يحمل مشية العبد على الصفة الواجبة المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى
ثم ان كلامه يدل على ان وجه بطلان اللازم الثاني هو هذا ويمكن ان يجعل لزوم عجزهما المخالف للمفروض ولعله لم يذكره
اكتفاء بانفهامه من الشق الثالث قوله او كون احدهما عاجزا كان الانسب بالسياق ان يقول او وقوع احدهما الا انه
اقام لازمه الدال على بطلانه مقامه قدر اللسافة قوله ولا شك ان المانع الافيد منع ستذكره في برهان التوحيد ان شاء الله
تعالى قوله جوزه ابو الحسين مطلقا نقل من الشارح ان قيد الاطلاق ههنا وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام الامدي
حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب و امتناع ذلك بين خالقين او مكتسبين واجمعت
المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابي الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد للامتناع عند غير ابي الحسين لا للجواز عنده
قوله ويرد عليه ان ابا الحسين الخ وحمل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج
بناء على نفيه القدرة الحادثة بعيد اذ المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين قال ذلك على سبيل
الفرض وتقدير صحة مذهب الاشعري كما هو نظير ذلك في ارادة الارادة ففيه انه لا يلايم خلافه لسائر المعتزلة في امتناع مقدور
بين قادرين كاسبين او كاسب ومؤثر لان مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح به المص وابو الحسين قايل بهذا
المبنى فتامل قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما فان قلت لا يجتمع فيه قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت
ابو الحسين يقول بتعلقه القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر متمكن من ايجاده وتركه حتى لو تعلق
ارادته بايجاده لم يوجد ممانعة الاقدر لاثر قدرته فيه بالفعل فعلى هذا يوجد في الصورة المذكورة مقدور بين قادرين
وان لم يوجد معا جوديين موجدين بالفعل قوله ومنعه المعتزلة الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القايلون
بان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا صرح به في ابكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك
سوى ابي الحسين تامل قوله لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فيه ساحة والمقصود ان الكسب حالة يقارنها
الخلق قوله بل يكون كل واحد من الاثنين هذا انما على ما سيحقق من ان الاجتماع بين الشيئين اثنان واما
علي ما ذهب اليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالمعنا انه باعتباره نعم يرد نقضا
ويمكن ان يجاب بان الكاسب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور اثنان
هما محل لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلا لفعل صاحب في العبارة ادنى مساحة فتامل قوله وكذا
نجد تفرقة بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار اعترض عليه الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع
لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبله محال فاين الاختيار واجيب بان
الضروري هو التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الطارية
بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع لهذا الفعل مع وصف الوجود والعدم او بجهة ان الله
تعالى خلقه اولم يخلقه لا ينافي ان وي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة قوله وقال الهمداني من المعتزلة هو
تاني الفعل اعترض عليه بانه ان اراد بالتاني الوجود والامتناع ينتقض بسرعة الماء ونحوها وان اراد التسهيل

ينتقض بالاختيار في التعسير وان اراد الفعل ان شاء يتوقف على المشية والاختيار وانه فرع القدرة واجيب بان
المراد هو المعنى الاخير ولا فرعية بحسب العلم قوله قلنا الممنوع من الفعل الخ اجيب بان مراده تاتي الفعل من البعض
وهو محال في ذاته وصفاته فيند فع الممنوع بلا انتقض بالعاجز لان تاتي الفعل من العاجز عند تغيره من صفة الى صفة
واما الممنوع فالتغير عند قدرته في امر من خارج وتوير الشارح يشير اليه وفيه فتامل قوله نحن ابن لك وجدنا نصحح
الفرق بين العاجز راسا وبين الممنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات لا ينبو عنه العقل في الجزم به فانكاره مما يقضى منه
التعجب قوله باضدادها من النوم والعجز فان قلت في النوم اختلال الاعضاء وقوتها فلا سلامة هناك للالات
كما سبق صريحا في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال يجب محلية الادراك الذي انتفت فيه ما هو غير الاختلال
يجب محلية القدرة المنفي ههنا فان الاختلال يجب محليتها لسوء المزاج وما ينقطع اليه المفتوحات في نفس النوم قوله
او قبل الفعل لا يمكن الفعل فيه بحيث اما اولا فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازما لماهية الممكن الا ان يقال تقدم الا
لا يستلزم امكان التقدم المنفي ههنا على قياس ما قيل من ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وقد عرفت ضعفه
واما ثانيا فلا انتقاضه بالقدرة القديمة واما ثالثا فلانه لا يلزم من تقدم القدرة تقدم تعلقها كما ذهب اليه مثله من قال
بتقدم قدرة الله تعالى ذاتا وحدوث تعلقها الموجب للمراد وان بنى الكلام على ما عرفت الخصم بتقدم التعلق ايضا كان الدليل
الزاميا لا برهانيا ويمكن ان يجاب بان الكلام مبني على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تاخر تعلقها عنها واما
رابعا فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال ولا حاجة في هذا الى توسيط الايقاع ولا الى امكان الفعل
في الحال اللهم الا ان يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق ممتنع سواء كان ممكنا في ما لا ام لا قوله يعني ان في
حال الى يمكن ان يرجع ضميرها الى القدرة بان يكون حال الفعل نصبا على الظرفية فيكون حاصله ما ذكره في شرح
المقاصد وهو انه لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه
كون القدرة معه لا قبله هذا لكن ما ذكره الشارح انسب بسياق الكلام ههنا كما لا يخفى مع انها المذكور صريحا فيما سبق
لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان حلفا محالا الا انه لا ينفي جعله دليلا على امتناع الفعل قبل نفسه
سيما عند ظهور الدليل الذي قرره الشارح كما لا يخفى قوله فان قيل حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع
المتقدم على الوقوع زمانا فيمتنع امكان الايقاع في الحال ولا يرد على هذا امكان الوقوع فيها فتامل قوله
وان كان جزءه عاد الكلام فيه وايضا لو سلم الفرق فهو يجب امتناع الانفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال النسق
فالايقاع يجامع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع قوله لانا نقول الايقاع فان قلت هذا النسق
في الامور الاعتبارية وذا ليس بممتنع قلت اجيب بعد تسليم جوازه في الجملة في الاعتباريات التي منشاها الوهم
المحض اللازم ههنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية في زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان
متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه محال ايضا نعم يمكن ان يقال انما يلزم النسق لو لم ينته الى مرجح
قديم فتامل قوله فانه قد يراد الخ ولكن ان تقول هكذا ان اردت بقولك حصول الفعل محال الاستحالة

انما ارجع ضميرها الى القدرة بان يكون حال الفعل نصبا على الظرفية مع انها في ...

حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتأخر فلا نسلمها وان اريد انه قبل حصوله قبل حصوله مطلقا اي من غير تقييد بالزمان المتأخر فمسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا بالقدرة **قوله** كثير من المعتزلة الظاهر ان يكون كل من اثبت الارادة المقارنة للمراد موافقا للشيخ في ذلك **قوله** لامتناع تعلقها به حال وجوده فالتعلق السابق عندهم معتبر للوجود اللاحق وكذا القدرة ان قيل بوجوب انتفائها عند وجود المقدور فلا يلزم انتفاء العلة التامة لانتفاء جزئها مع وجود المعلول هذا على راي من اثبت القدرة المؤثرة واما عندنا فالامر ظاهر **قوله** او نقول ان هذا تسليم لبطلان الثاني على التنزل ومنع للملازمة كما ان الاول منع لبطلانه والنقض الزامي المستدل فلا يقدح فيه بطلان المسلم بناء على لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة مع انتفاء جزء من علته وهو تعلق الارادة به حال البقاء على ان البطلان ممنوع اما عند من يقول علة الاحتياج على راي اكثر المتكلمين فظ واما عند غيرهم فلاحتمال ان يقولوا ان التعلق بالحدوث معتبر للبقاء **قوله** او نستقض دليلهم اولا اي اجيب عن النقضين الاولين بان ما يشترط مقارنته بحالة الحدوث هو ذات العلم والفعل ولا يلزم منه القول بمقارنة تاثيرهما بل التاثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم القائلين بان تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بانهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال السبق ايضا ويمكن ان يدفع الاول بان تمام النقض لا يتوقف على قولهم بان العلم او العالمية مؤثر في حال الحدوث دون البقاء بل يكفي فيه انهم يوجبون مقارنة احدهما لحدوث الفعل دون بقائه فنقول النقض يباشر العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثاني ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يعقل تاثيره في شيء فليس تاثيره عندهم الا في حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقدح في النقض اذ يكفي فيه انهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزونه حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بانه يجوز ان يكون مرادهم في الصور الثلث بحال الحدوث الحال الذي يكون الشيء فيه لا موجودا ولا معدوما بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة **قوله** الوجه الثالث ان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت انا نتنازعون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فيكون الزاميا **قوله** اجيب بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به هذا بناء على المشهور والا فقد سبق من الشارح ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية فلا محذور على انك قد عرفت ما في تحقيق الشارح ره ثم ان قلت امتناع الفعل على تقدير تسليمه لا ينافي ازلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافي لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق **قوله** غير كاف في وجود المقدور ان قلت التعلق الذي اثبت الخصم هو التعلق الحادث فيه فالقول بالتعلق الغير الحادث ليس الزاما لمذهبه قلت القول بالتعلق الحادث يستلزم القول بالتعلق في الجملة فهو بهذا الاعتبار كان القول به الزاما لمذهبه في الجملة على ان القول بتقدم التعلق في الجملة قول بامكان الفعل في الازل ولكن مذهب الخصم نفي هذا الامكان فبعد الاعتراف به لا يبقى له وجه وجيه بهذا الوجه قلت انا نتنازعون في كونها صفة زائدة

على الذات ولو سلم فيكون الزاميا **قوله** وايضا ان امتنع لو بني الجواب على ان الفعل لا يمكن قبله كما قالوا لكان الاستدلال على منع قدرة العبد بتفيد سقط هذا السؤال كما لا يخفى **قوله** الرابع انما قيل المناسب لاصل الاشاعرة ان يجاب بان التكليف بالايمان متضمن للتكليف بتحصيل القدرة فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بانهم ينقلون الكلام الى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بامور غير متناهية وغير مقدورة كما لا يخفى وهو من الاشياء لم يمكن ان يجاب بان وقوع التكليف يتوقف على ما يسميه بعضهم قدرة وهي سلامة الاسباب والآلات والقوة العقلية كما سيأتي لا على الاستطاعة التي مع الفعل **قوله** يلزم ان لا يتصور عصيان اي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف اي بالاوامر فما حاصله ان التكليف بالاوامر محال لا نزاع لاحد في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم ان يقال التكليف بالنسبة الى النواهي فقط واما في الاوامر فبالنسبة الى النهي اللازم بالنسبة الى الضد فتامل **قوله** مما ليس مقدورا له الظاهر انه يتعلق بالاعراض وفايدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض وهو افعاله الاختيارية فقيد الاعراض بما ليس مقدورا ليشمل المحتاج اليه في الوجه الرابع الزاميا ولا الاخلاط ما ليس له دخل في المقصود فتدبر **قوله** قلنا لو جاز تكليف المحال الى الخلق المذكور انما هو بخلقه فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له لان الخصم يجوز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عمومه فهذا اقرب الجواب الاول الا منع بطلان الشرطية المذكور بقوله ولو جوز فليتوقف في الجواب ورد الاعراض فيتامل **قوله** لكن تركه بالنفس الا قيل جعل الايمان مقدورا وعدم خلق اضداده غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على كون الايمان مقدورا في الجملة لكونه هو المقدور في نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشيء يمنع تركه بكونه بحيث يكون من شان جنسه المقدورية فتامل **قوله** الاول مثل يخلو الى [illegible] حاصله انه هل يجوز ان يوجد القادر زمانا وقتا ولا يوجد فيه شيء من مقدوراته مع قطع النظر عن كون قدرتها متعلقة بشيء منها ام لا وقد يقال فاعلهم بعضهم جزم الكل بجواز الخلو بل وقوعه كما في [illegible] القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا ان يقال مرادهم جواز الخلو عما [illegible] في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستوعبه فجاز كون التقدم انا بان يعقبه الفعل في الآن الثاني فان قلت بعض المعتزلة وافقونا في ان القدرة مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو ومراد الشارح ره بمذهبهم في القدرة الحادثة هو القول بتقدمها [illegible] قلت لا يلايمه السياق لان النزوع فرع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى **قوله** وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة اي فان قلت قول الاشاعرة يكون حركة اليد مكسوبة لنا [illegible] بخلاف حركة [illegible] مع ان كلا منهما اثر للتحريك القائم به تحكم والا فما الفرق قلت مقدورية [illegible] مبنية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد نعلمه بالدليل من قبل فظهر الفرق **قوله** اي يستحيلان بوجدان ره لان المراد بالبقاء مطلق الوجود **قوله** فلا يتعلق به في الحالة الثالثة الظرف اعني في الحالة متعلق للتغير لكونه متضمنا لمعنى الوجود كما ان قوله عقبيها ظرف للفعل لا للتعلق لفساد المعنى **قوله** والجبائي جعلها ضعيفة في الاستقبال فيه بحث لان هذا انما يصح لو جعل التعبير بصيغة المضارع في الحالة الاولى لا التعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية التي هي حالة وجود الفعل والاقرب في توجيه كلام الجبائي هو ان تعلق القدرة

عنده عين الفعل والايجاد والمتقدم على وجود الفعل فالتعلق الحالي ايجاد حالي عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى وهو عند
وجود الفعل ايجاد ماض واما انيه وانه المعتبر فقد جعلا التعلق غير التاثير والايجاد فتفطن **قوله** بقيا والقدرة
دون المقدور اي دون ذات المقدور وان كان بقاؤه من حيث انه مقدور وانما قال البحث لا بقاء ذات المقدور بلا
الحركة بدون الاختيار اذا عرض له حال حركتها ارتعاش فذات المقدور اعني الحركة باقية بالاضطرار **قوله** لا فرق بينهما
الا ما يعود اي لا فرق بوجود القدرة في احدهما دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية في احدهما
وهي العجز دون الآخر فاطلع اضطرارا وبهذا يظهر امكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار ايضا وحاصل الفرق
الذي ذكره المص ان زوال القدرة متضاد دون الزمان بناء على ذلك حصول الفعل من احدهما متضاد دون الآخر **قوله**
واللازم اجتماعهما لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من ان القدرة الحادثة لا تتعلق عند الاشعري الا في حال ثم ان هذا الاستدلال
بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين ايضا وذلك ظاهر **قوله** ولا على سبيل البدل السوال كان منع البدلية ان كلا
من الضدين منفردا عن الآخر يجوز تعلق القدرة الواحدة به ابتداء او كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قوله
ولان ذلك لا يدل على نفيهما جميعا واما تجويز كثير من اصحابنا للتعلق على البدلية مع قولهم بان القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول
لا الثاني والالزام القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل **قوله** وقالت المعتزلة يرد عليهم ان السهو مضاد للعلم ويلزم
من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه
من ان سهوه ليس بمقدور له بل هو من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان اجابوا بان السهو عدم ملكة للعلم
لا ضد له قلت بعد التنزل عن لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض لا تنتفي الا بطريان ضد
عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لا ينتفي العلم بطريان السهو وللمعتزلة في التفصي عن هذا الالزام اختلاف تذكره في
في ابطال الافكار لانها ليست ذكر ما في هذا المختصر **قوله** من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة اي الموجودة
على التعاقب فيه المراد بالجنس النوع فان الجنس لغة يطلق على النوع كما اشار اليه الشارح في ثالث مباحث الحركة فان
قلت المتماثلات لا تكون الا من جنس واحد او التماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس
واحد قلت فائدته هي الاشارة الى ان المتماثلات التي جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لا
بالنسبة من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسبة الى الرابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وبتلك
الحركة وبهذا السكون وذلك السكون ايضا مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين **قوله** وهي القوة العضلية
قال في بحث الحروف المصورة من شرح الملخص العضلة جسم منبته الدماغ او النخاع وهو ابيض لين في الانعطاف
صلب في الانفصال خلق ليتم به للاعضاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب اذا عرفت العصب
والرباط فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط ومن لحم ممتلئ بينهما ومن الليف الحاشي في خللها والغشاء المجلل
هي اذا انقبضت جذبت الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها الى جانب العضو فتشنج فينجذب العضو
واذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو **قوله** وتوضيحه ان القدرة الحادثة لنسبتها بل مؤثرة عند الشيخ فان قلت

لفعل الامام انا وشرائط تاثير المؤثر الذي هو الله تعالى فان تاثيره بشرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت
بها حصل التاثير ووجد الاثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفي سائر كتبه صريح في اعتبار تاثير قدرة العبد بالفعل حيث
قال فيها وان ارادوا بالقوة التي انضم اليها مرجح صح صارت مؤثرة في احد الضدين وقال في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل
او بعده والتحقيق ان اردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال اجتماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرية استحال تأخر الفعل عنها اللهم
الا ان يكون اطلاق التاثير مجازا باعتبار جري العادة بتحقق الفعل معها بلا تخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات
حصول الفعل معها عادة لا تتعلق بالفعل الا بعد ونها تتعلق بها **قوله** لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والسليم لا يقال تلك
التفرقة بناء على ان تعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل في الممنوع دون الزمن كما هو مذهب المص وليس جوابا عن سند
على كون الممنوع فاعلا بدعوى الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن
العادات وفرض الخلق وفيه انه قلت ح لا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية اعني
العجز في الزمن دون المقيد قلت حصر الفرق هناك في جريان العادة اقناعي كما ينبهك عليه هنا ثم لو السند لسوابا التفرقة
مع قطع النظر عن العادات تعين في الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمن دون المقيد وقد اشرنا اليه
ايضا **قوله** وما يقال الى آخره اي في الدليل على كون العجز صفة وجودية **قوله** ولعل الاشعري انما حمل كلامهم على ان
المراد من العجز تعرض للاعضاء مع انه يلزم وجوديته على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودية فلو حمل العجز عندهم
على ما ذكر لكان ينبغي ان يكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه **قوله** فالزمن عاجز عن القعود
قيل منع عجزه عنه انه لا يمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان غايته في هو انتفاء الانفكاك عنه وقدرته لا ينافي
القدرة كيف ولو نافاه لزم كون الحقيد عاجزا اللهم الا ان يلتجئ الى دعوى الضرورة وفيه ما فيه **قوله** فمتعلقهما
واحد فيه بحث لجواز ان يتعلقا بالواحد الذي هو القيام غايته ان تعلق القدرة يقتضي وجوده بخلاف تعلق العجز
وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضي الوجود بخلاف تعلق الكراهة **قوله** اذ لا اختلاف
متعلقهما لم يتضادا فان قلت لجواز ان يقتضي التعلقان الوجود فيتعلق الضدان بالضدين قلت كلامه هنا في الارادة
والكراهة لا يقتضي الوجود **قوله** هو الاجماع على عجز الزمن من القيام قبل ولتأخير القدر الاول ان يقول عجز
الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة كما يتبادر **قوله** فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها فيه بحث لان الفاعل
هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القويم
عند محققي المتكلمين كما سيجيء في الالهيات وما جوزه بعضهم من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لان البيان
المذكور يعم القليل والكثير وقد يقال في الجواب لعلهم يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر كما يقوله
الاستاذ وفيه نظر لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمدعى ان الذي يقوم به القدرة
لا بد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه **قوله** فقال الاستاذ وابو اسحق هي غير مقدورة له اي الافعال
الخارجية غير مقدورة فلانيان في هاتان لبعد هذا من عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك

مطلب الرؤيا

النايم ايضا مقدور والادراك اليقظان والاظهر في دفع المنافاة ان المراد من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه
من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها قوله لم يبعد عنده التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان اراد والتسوية
في المقدورية وعدم المقدورية كما انه المراد بالتسوية بينهما في النايم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك المدعى بعده عن المعقول هو
الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لا نفس التسوية لان المتبادر ان التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول
وليس المراد بهذا انكار التشكيك الثابت في تسويتهما فان التسوية متضمنة للتشكيك في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره
ويكون بعده عن المعقول بناء على ان ايقاع الشك في التسوية يقتضي تجويزها لان الشك تساوي الطرفين فليتامل قوله
واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين الخ فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبي عم جعل الرؤيا الصالحة جزءا من ستة
واربعين جزءا من النبوة وعمل بها قبل الوحي ستة اشهر فكيف يكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة
هو كون ما يتخيله النايم ادراكا بالبصر رؤية وما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا وهكذا واما كون العلم الحاصل في النوم خيالا باطلا
وكون النوم مضادا للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق واما عند الاصحاب فالظاهر ان الكلام بالنسبة الى عامة الخلق و
يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جري العادة بخلق الادراك في الشخص وهو نايم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة
كساير المعجزات والكرامات قوله ولان النوم ضد الادراك فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض
على مضادة النوم للادراك بتحققها في النايم فالجواب عنه بانه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة قوله لم يشبع
لا انتقاشه فان قلت قد مر انه لا تمايز في الصور الذهنية وانما هو في الصور الخارجية فكما جاز ان ينتقش النفس بالصور
الكثيرة المتضادة التي لا تغيب في المقدار الوارد عليها من الخارج فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية وما
يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور
العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل قوله واذا انتج هذان الى غلان او احدهما سياق كلامه يدل على ان
كلا منهما ذينك الامرين صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله او احدهما محل تامل قوله اذا نام انقطع الظاهر ان
ان يضم اليه وقد لا تتسلط العقل والوهم عليها بالضبط فيرتفع المانع بالكلية قوله يليه ويكون الخيال
ولما كان الظاهر الحس المشترك ان يرتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل ان يكون الجزئيات المرتسمة
في الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه من النفوس الفلكية قوله وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا ولهذا السبب لا اعتماد
على رؤيا الكاذبين والشعراء النفوس متخيلها بالانتقال لان الكاذبة الباطلة قوله والصفراوي طبيعة الصفراء
حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة قوله ومما يوجبه مرض او غلبة خلط ان قلت كلام
السابق يدل على ان ثوران الخلط الذي هو عبارة عن غلبته يوجبه مرض فما يوجبه غلبة خلط هو بعينه ما يوجبه مرض فلفظ
او ههنا ليس في محله قلت فليكن بمعنى الواو وللتخيير في التعبير ومثله كثير في المختلفات ويراد بما يوجبه مرض ما يوجبه
بواسطة اثارة بخار الا خلط من الاخلاط الاربعة التي هي السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة قوله
اضغاث الاحلام الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النايم واضغاثها تخاليطها جمع ضغث واصله ما جمع من اخلاط

139

النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة في وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل ويلبس
الثياب مختلفة قوله وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة الظاهر ان هذا بناء على ان العجز صفة وجودية قوله
تناقض ذلك فان قلت حمل المائة الاخرى مقدور بشرط عدم انضمامها الى المائة الاولى وهذا القدر يكفي في اطراد ذلك
الاصل قلت كلامهم في المائة الاخرى ولو منضمة الى الاولى لا في مجموع المائتين واعتبار انضمامها اليها لا يخرجها عن كون
حملها من جنس مقدورات العبد قوله فلنا في الرد عليهم وايضا ينتقض ذلك الذي ذكر بالقدرة على حمل اجزاء
المائة فان القادر على حمل المائة قادر على عشرة وعشرة اخرى فرونه فلو تم ما ذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من
من العشر تباين مثلا اللهم الا ان يقال الشرط المذكور شرط وجوب التعلق لا جوازه تامل قوله فان قالوا التحمل الخ
لا يخفى ان اصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لم ينفع هذا القول الا ان
يبنى على ان مذهبهم وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد في محال متعددة لا مطلقا بل اذا وجد
ما يوازي اعتمادات متعلق المقدور فيها له اعتماد وح لم يستقم قوله في الجواب وان قلتم انه الا ان يجد كون المقدورين
من جنس واحد في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر ان ما ذكره ههنا تشبث بالنوع
الثالث فان المائتين المثلا صفتين في محال مجتمعة لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم ابتنائه على النوع
نقل الكلام الى اجزاء المائة المجتمعة والاظهر في التوجيه ههنا ما ذكره الابهري حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين
بان الحركة القائمة بالمائتين ملتصقتين محلها واحد لما امكنهم الانفصال في المائتين منفصلتين تامل قوله فمنهم
من قال الحق ان يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل على
الوجه الذي وقع بانضمامهما غاية ما في الامر ان كلا منهما يستقل بحمله في الجملة كما يجيء مثله في مباحث التوليد من الالهيات
لكن لم يقل به المعتزلة فلهذا اورد عليهم الرد قوله الى جهات مختلفة قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور
الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد من صدورها الى جهة واحدة لانها اثر واحد فيتبعه على تجويزهم ذلك
بالطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة قوله و
هذا من قبيل تحكماتهم البارحة وفيه ايضا مخالفة اصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجناس
مقدورات المخلوق قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا فان قلت لهم ان يقولوا توليد القدرة ابتداء اقوى منه بواسطة
او اكثر وفي صورة الاجتماع التحريك للجزء الذي يمسه اليد بلا واسطة ولما بعده بواسطة او اكثر قلت يمكن ان
يمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحا جوهريا مركبا من الجواهر الفردة ووضع على الكف
ويرفع وان لا يمس في صورة التفريق الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجري الفرق المذكور في جميع المواضع قوله
ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائي الى سياق الكلام يدل على ان الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة
وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فيها فحفظ هذا التفصيل يصحح جعل كلام الجبائي فرعا
رابعا الا ان الشارح نظر الى ان النوع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة الى

المنفصلين

غاية الامر

بجهات وعدم توليدها في محال مختلفة فالاوزع في مذهب الطبائعي غاية ما في الباب انهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالطبائعي على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقون على انتفاء القدرة عليه بشيء مما ذكره قول الشارح من ثمة التربيع الثالث قوله منع الطبائعي كون الشارح الا لو حمل نفي القدرة على محل المائية الاخرى على ان المحل غير موجود والمانع لم ينتج البحث الذي ذكره الشارح الا انه بعيد من العبارة فلهذا لم يلتفت اليه قوله لان المزاج كيفية متوسطة كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء فكيفية اخرى حادثة عند الانكسار التام قوله فليست القوة نفس المزاج قد يقال لم لا يجوز ان يكون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابع متنوعة فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليل التعدد اختلاف الآثار واما اذا جعل كون احدهما ملموسا دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيدا له فلا وقد يستدل على التعدد بان المزاج يوجد في المعادن والنبات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود قوله قد يمانع القدرة كما عند التعب فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال المحتمل في تحقق القدرة نفس الحالة الاعيائية قوله ونحن الوجدان فليتمسك به في المغايرة من اول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج مدركا بالوجدان قوله اما المبدأ فهو القدرة الا قال رحمه الله القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا يختص مبدأيته بمعنى يمكن به صدور الافعال الشاقة فقط وليس مراده الاختصاص ايضا بل بيان مبدأ الايهام قال والحاصل ان القوة هي القدرة الكاملة ومبدأيتها اصل القدرة هذا وفي تفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة لانه اعتباري فلا فالمراد صفة بها الكون قوله فلا جرم صار الانفعال يدل على الشدة ولا يخفى ان وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود الملزوم الا اذا كان مساويا له ولم يصرح به ههنا فالاقرب ان يقال الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة قوله اعني الصفة المؤثرة لو بدل الصفة بالامر ليظهر شاملا للصورة الجوهرية المؤثرة لكان اولى قوله ولما لازم هو الامكان بين الالام العلاقة بين القوة والامكان المطلق والذي يطلق عليه القوة هو الامكان المقابل للعدم فلا تزيد وسيشير اليه المص قوله بناء على ان المعنى الذي حاصله ما ذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متأخرا للقوة وان كان القوة في الموضعين بمعنيين قوله والمهندسون يجعلون الا قال في المباحث المشرقية ثم ان المهندسين لما وجدوا البعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كانه امر ممكن في ذلك الخط وخصوصا اذا اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من كلامه مقابل لكل معنى من معاني القوة وانه مشتق من القوة القوي على جميع المعاني قوله خصوصا اذا اعتقد الا قال رحمه الله ان هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقطة وكما ان الجسم لا يحصل من السطح بل هي اعراض لها ولا يبعد الوصف بالوجود على محله القائم هو به ثم يتوهم حركة الخط على مثله بتخييل المربع واما ان حدوثه

بها فكذا قوله ولذا قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها ~~اي على مربعي ضلعيها واولو ان مربع اب وبج مربعيها~~ اي ولان المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي على مربعي ضلعيها واراد وان مربعه اب وبج مربعيها والتوزيب ان مجموع مربعيهما يكون فوق للوتر فتدرج في قولهم مربع الخط قوة له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلا اذا ضرب عشرة في نفسه حصل مائة فالمائة مربع العشرة والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساوية وهو المراد ههنا كما هو الظاهر وحينئذ المراد مربع الوتر مربعي الضلعين يستقيم على كلا المعنيين فلنصور على المعنى الاول ولنتضح على المعنى الثاني ايضا فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعي القائمة عشرة اجزاء متساوية فمربع كل ضلع مائة منهما لانها الحاصلة من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر بل وبج مربع مجموع الضلعين اعني المائتين فالوتر جذر المائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما واذا تخيلت هذا تخيلت المساواة على المعنى الثاني ايضا فتأمل قوله مبدأ التغير الا قال الشارح في حواشي التجريد القوة بحسب الاصطلاح في تناول الفعلية والانفعالية اعني التي تهيئ محلها نحو الفعل والانفعال فلذلك اخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا بالتأثير ههنا التغير المطلق سواء كان تأثيرا او تأثرا ثم قال بعد نقل قول الكاتبي القوة بمعنى الصفة المؤثرة ما عرف الشيخ بانها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والتأثر وجعل التعريف شاملا للقوة الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان اعم الا ان اعتبار كون ذلك التغير في آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية ~~والانفعالية~~ لان المبدأ هو المغاير بين محل المبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الآخر توهم معتبر بالنسبة الى الفاعل مطلقا في حمل التعريف انها مبدأ التغير من شيء في آخر قوله والتحقيق ان المعالجة قبيل المعالجة بعلم الطب العملي فهي لا تختص بالنفس لانها لا تكون الا بالآلات البدنية ثم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملي بالنفس وان كان حصوله لها بمعونة الآلات فالمعالج البدني بكسر اللام ليس في التحقيق الا المجموع واما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع ايضا لان النفس لما جاز تأثرها عما ارتسم في قواها بان تنتقش بجليات تلك الجزئيات المرتسمة في القوى وتحصل لها بواسطة ذلك الانفعال اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز ان تتأثر ايضا من الاحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة والمرض والجواب ان الا الفعل لا يستند اليها الفعل حقيقة واني يستند الى الفاعل قوله وانما كان هذا القيد موجبا الا هذا اشارة الى جواب ما يقال المتعدل كون القيد في الاثبات موجبا لخصوص الحد وخروج ما كان داخلا فيه فكيف انعكس الامر ههنا وحاصل الجواب

ان المذكور ههنا ليس بتقييد لما قبله في التحقيق بل ازالة للتقييد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن بـ
دلالة قيد لطيفة على كفاية التغاير الاعتباري لنوع منافية تندفع بلزوم استدراكها اذ لم يحمل عليه فتامل **قوله**
فالاول النفس الفلكية قال الشارح في حواشي التجريد انحصار النفوس الثلث عن التي يكون مبدأ الفعل واحدية النفس
الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الطال نايب الافهام ولعلهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصرا
عقليا كما في انحصار العناصر **قوله** وما في معناها كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المبردة للافيون و
المسخنة للفرفيون وكالاوراق والبروحة لما مر **قوله** مجازا متعلق في المعنى بقوله سبب للقدرة عليه لا يخفى ان دل
عليه ما خبره عن ذلك القول ويدل ايضا قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر **قوله** التي يجب
مقارنتها لعدم المراد قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند اهل التحقيق فهذا الكلام بغيرهم ولعله الحكماء
قوله لان اللائح للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي فيه بحث اذ يحتمل ان يكون مراد الامام امكان الفعل
من القادر كما هو الظاهر وسيجي في مباحث السكون من الالهيات ان الصحة من يشخص عين الامكان الذاتي
الذي هو الصحة في نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مفهومه بيان العلاقة لا اطلاق
القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة ليس الامكان بالمعنى الذي ذكرته قلت هذا مشترك
المورود على المصنف اذ ليس الامكان الذي يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي مطلقا لا الامكان
الذي يقابل العدم والجواب على تقدير تسليم ان وجه الامكانين في عدم اطلاق القوة عليهما ان الخطر في قوله هو
الامكان الذاتي اضافي بقرينة تعليله المقابل للفعل فتامل **قوله** قد يكون الامر كذلك في مثال السواد فاصل
الفرق بين المثالين ان الاسود من حيث تغيره فانه يمكن ان يصير ابيض واما الهواء فانما يصير ماء اذا فسد صورته
النوعية الداخلة في قوامه فلا يمكن للهواء المركب من الهيولى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم
لو اريد بالهواء هيولاه مثلا لا يمكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لا يمكن امكان السواد بان يصير
ماء فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى الماهية وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتي
قوله وهذا تكرار لما ذكره اولا فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلام المحشي عليه واما لو حمل قوله
اولا والمراد ههنا على ان المراد في هذا المحل بالقدرة التي اطلق عليها القوة ضدها وحمل قوله ثانيا وقد يقال
في الوقت للقدرة نفسها انها قد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكرارا اصلا فان قلت قوله في الوقت بانه عن
حمل القدرة في كلامه الثاني على تمامها اذ اطلاق القوة في الوقت على ضد القدرة ليس الا قلت لو سلم لا تكرار
في ايضا لانا نحمل القدرة في كلامه السابق على تمامها لا على ضدها وفي الثاني على ضدها فتامل **قوله** ففي
المباحث المشرقية تعليله وتقويته لكون الامر بالعكس بناء على ان المفهوم من كلامها مسبوقية القدرة للنفخة
قوله معا عز ان يفكر في نفخة المشهور في الكشف في نفخة نفخة لانها هي الفعل الصادر واني النفخة تحصل منها
قوله بين الجايزة رجل جزيز بالضم بين الجزيزة اي خب لئيم وهو التوزيز ايضا وهي موبان **قوله** فان اطلق

141

لا يتصور فيه ذلك قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لا بد لتتميم من دليل
قوله فجنة الدوتع لنا ذكر نجنة الدوتع في عداد الكيفيات النفسانية استطرادي لا لانهما مما لا يختص بذوات الانفس
من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اختصاص بالقياس الى النبات بل لان الصفات القائمة به في
ليس من قبيل الاعراض كما سبق **قوله** او منفعة او مشاكلة فان قلت سيجي ان اللذة ادراك الملايم فظاهره ان
تحصل اللذة موجودة في جميع الصور الثلث فما معنى جعل قوله او منفعة او مشاكلة فيهما نقول من لذة قلت المراد
باللذة ههنا معناها اللغوي قال في شرح المقاصد لا شك ان لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون
العقلي **قوله** وقد يقال دوام الشمس ان مقدور فان قلت يلزم على هذا صدورية ذلك الدوام وفي ملاحظة صدوره على تقدير
ازلية اصل العدم فظاهر قلت يكفي ان يقال دوام استمرار عدم العقل في هذا اليوم مثلا متجدد واذ لم يوجد في الامس الدوام بالنسبة
الى هذا اليوم لكن الكلام في انطباق كلام الشارح على هذا وايضا يمكن ان يتصور مثله في نفس العدم ايضا **قوله** فالواو لا بد
ان يكون فان قلت اذا اشتغل ذلك ممن ترك الصلوة بفعل ضدها فاما ان يقول ان الصلوة مقدورة حال كون ضدها مقدورا
او لا يقول بذلك فان كان الاول فهو خلاف اصلهم في تعلق قدرة واحدة او قدرتين بضدين متغايرين ان المقدور لا بد ان
يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك يقتضي الى اجتماع ضدين وهو محال وان كان الثاني فالتعلق غير مترتب لفوات شرط
الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء واهل اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين في الترك مقدورين متقابل
على سبيل البدل وذلك لا ينافي ما ذكر **قوله** في تفسير ما عدا الترك وما عدا الرضاء المفسر بترك الاعتراض **قوله** يرد كما
من نفسه الاقرب ان من يخفي لما في قوله نعم ارونى ما ذا خلقوا من الارض **قوله** وقيل اللذة ادراك الملايم قال
ابن سينا فيه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفا ان اللذة ليست الا ادراك الملايم من حيث هو ملايم
وذكر ايضا في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى يشترك في ان لذتها بموافقها وملايمها هو الخير واللذة التي هي
وذكر في الادوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل من هذا الكتاب
سبب اللذة عند ابتداء الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن
الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول
الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارته ويرد عليه انه لما جعل الادراك سببا للذة وجب ان يكون مغايرا للذة في
لان الشي لا يكون سببا لنفسه فتبين كلاميه تدافع على ان في التعريف المذكور نظرا لان اللذة ليست مجرد ادراك الملايم بل
ادراك ونيل لما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به نفسه في الاشارات لا تكتبنا المراد من الادراك معناه اللغوي اعني اللحوق
والوصول لا الادراك الباطني لانا نقول قد صرحوا بان اللذة والالم من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم حمل الادراك المذكور
في التعريف على معناه اللغوي ويمكن ان يقال المراد بالملايم هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر في الكمال لكن سوق الكلام
في الاشارات لا يفيد النيل في التعريف الثاني هذا فان قلت التعريف الثاني يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك
لان النيل المذكور في تعريفهما هو الاصابة والوصول كما اشار اليه الشارح في حواشي التجريد فاللذة لا يصح تعريفها بكل من الادراك

النوع الخامس من انواع الكيفيات النفسانية

مباحث اللذة والالم

والنيل لان صدق احدهما يستلزم عدم صدق الآخر فتبين ان الموقوف مجموعهما ومجموع الادراك والنيل لا يكون من قبيل الادراك لان المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء بل لا يكون اللذة في ماهية واحدة وحدها حقيقية فقيد الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مجامع للنيل فالمميز هو المجامعة مع النيل قال الشارح في حواشي التجريد اقول من المحاكمات فان قلت قد يلتذ الانسان بتخيل كاس حسناء وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فههنا التذاذ ولا نيل فقلنا ههنا تخييل اللذة تخييل النيل ولعل مراده بها لا لذة ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانية المتلذذة بكمال الطيب وشرب مشروب مرغوب فيه والا فتحققه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة **قوله** والملايم هو كمال الشيء الكمال يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسبا له لائقا به او لا ويطلق اخرى على المقيد بالمناسبة وهو المراد ههنا فذلك الحاصل للشيء كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثرا له **قوله** كالتكيف بالهواء امثال للملايم كما صرح به محقق الفضلاء لا للادراك الكمال الذي هو الملايم فان قلت عطف قوله واستماع النغمات يابانا لان الاستماع هو الادراك قلت لا بأس لان ادراك النغمات ملايم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك للملايم كما ان ادراك حقايق الاشياء ملايم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة **قوله** للقوة الغضبية اي للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملايم انما هو النفس وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفا ان الشم والذوق واللمس يلتذ ويألم بتوسط محسوساتها بخلاف النظر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يألم بل النفس تلتذ وتألم بذلك وكذا الحال في الاذن وان تألم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألم من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيهما الم لمسي وكذا يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بان الابصار كمال للعين فكيف زعم انها لا تلتذ به مع انه فسر اللذة بانها ادراك الملايم اجاب عنه الرازي في المباحث المشرقية بان كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا انفعالها فلا يحصل لها اللذة المفسرة بادراك الكمال مع النيل وفيه بحث لانا نقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة للامسة مثلا ايضا لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة لا انفعالها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا التحقيق يظهر ان ما ذكره الشارح في حواشي التجريد من ان للقوة الطبيعية كمالات مؤثرة عندها تنالها وتدركها من حيث طبيعية فتلتذ بها ثم ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة حدوث صورها الالوان لطيفة والاشكال الجميلة وكمال اللامسة ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة مثل سطح اللحم الانسان يحمل على المسامحة فليتدبر **قوله** كالدواء الكريه اي كشرب الدواء الكريه فانه الكمال الحاصل للشيء **قوله** لم يثبت بالبرهان ولهذا اقبال الظاهر ان اللذة انبساط النفس عند ادراكها الملايم لها او لبعض قواها **قوله** وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر ثم قال الامام والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان الشيء رب الطبيعة قد تشهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي **قوله** فلعل لعل ايراده لا للابطال بل قوله فانا ندرك بالوجدان انا لذة فالعقل ولكنه بني الوجه الاول عليه لان وجدانية الجزئيات لا تستلزم بداهة الماهية الكلية اصلا **قوله** وانما نتصور الكنه ان هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيات انه لا تعرف انهما بديهيا ان

142

بالكنه **قوله** ومما ثبته على انه الى التقرير الشارح يدل على ان قول المص ما يوجب مبتدأ ومما يخفيه خبره قدم عليه والجار في من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتن ان المبتدأ انه يحدث وفاعل يحدث ما يوجب ومما يخفيه خبر المبتدأ **قوله** بلا تشوق اليه وارتفاعه قد يحصل بالاخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من المطعوم والروائح ونحوها على من له غاية الشوق فقد عرفت انه غافل عن الشعور والالتذاذ **قوله** وقد يقال الى فان قلت مقصود المص من قوله بلا تشوق اليه نفي التشوق مطلقا اي التفصيلي والاجمالي بان لم يخطر بالبال قط لا جزئيا ولا كليا كما ذكره شارح المقاصد فلا يرد هذا القيل قلت هذا النفي بل لا نسلم انتفاء الشوق الاجمالي في شيء من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه الامور في ضمن جزئياتها لما نعلم وتلك اللذات بحسب حصول المعينات واللازم ظاهر البطلان لان من طالع مجال جميل في الغاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة مجال آخر دونه قلت لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت لان الاشتياق الى مطالعة كمال جمال وان كان اجمالا اشد من الاشتياق الى مطالعة مجال انقص منه مرتبة الكمال ثم ورتب فتأمل **قوله** فان من عثر الى اجيب بان قطع العضو سريعا بآلة في غاية الحدة ان كان مع التفات النفس والشعور فلا نسلم انتفاء الالم وان كان بدونه فلا اشكال للاتفاق على ان الالتفات شرط الالم فان من انصرف فكره الى امر اهم شريف كما تأمل في مسئلة علمية او حسية كاللعب بالشطرنج واشتغاله بها ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وانت خبير بان التشكك في تأخر الالم التجربة **قوله** وهو عدمي فلا يجوز اجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة لبعض الاجزاء عن البعض غاية ما في الباب يلزمه عدم الاتصال ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتحقق به امر في الخارج ويكون ذلك الالم بسبب هذا الانعطاف موجبا لامر وجودي وبالجملة المراد بالسبب الذاتي هو الجزء الاخير من العلة التامة والامر العدمي يجوز ان يكون جزءا اخيرا مستلزما للمعلول وان لم يجز ان يكون موجبا **قوله** بان التفرق مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء اي جميع الاجزاء المتفرقة فلا ينافيه قول الشارح لكل الاجزاء المتفرقة على انه قيده بقوله في اكثر الاوقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان من عثر بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون شرط وحاشرط فيتخلف عنه المسبب لفقدانه **قوله** الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا المتفرقات لا اعتبار لها لان حاسة عضو اذا لم تدرك الا تفرق التفرق لم يدركه حاسة عضو آخر لذلك فتأمل **قوله** لجاز ان لا يتفرق الى فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا ان الباقي ايضا يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يبقى طبيعة كل منهما الى ما ذكر قلت يجوز ان يكون للعناصر المتصلة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل لما بقي وموضع القطع يكون محل سوء المزاج المعتدل لاعتذار او لا بل الى الاحس بالالم لاستقرار المزاج السيء فيه تأمل والظاهر هو الاول وان كان لا يخلو عن مناقشة فتأمل **قوله** هو سوء المزاج المختلف لكن الشرط في سوء المزاج المختلف المؤلم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا بناء على ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبيض تفرق الاتصال المؤلم بالذات وفيه بحث اما اولا فلما تقرر في مباحث المزاج ان كلا من الكيفيات الاربعة فاعلة وان كان الفعل في الحار والبرودة اقوى ولهذا سميتا بالفعليتين وباطله كما قيل

اليبوسة لسبب التفرق الاتصال فيلين لسبب اللدع من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا ان يبنى كلامه على ما هو المحسوس كما قال الشيخ في فصل الاسطقسات من الشفاء وان كان مخالفا للمشهور وما صرح به في مباحث النفس منه واما ما نقلناه الرطوبة ايضا فتشنيع التفريق بواسطة التحديد اللازم لكثرة الرطوبة المحدثة اما مكان اوسع وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع الحادة فيكون الموجب هو الحادة لا الرطوبة نفسها **قوله** يؤلم لشدة التقريب لم يكن ان يقال التقريب لشدته المبرحة يفرق تفريقا غير محسوس دخول جرم الابرة ولا دليل على ان هذا التفريق الحاصل من المجموع ادنى من تفريق الابرة ولان تفريق جراحة ابلامها انقص من ايلام نفس اللسعة **قوله** من وان صاحب الغضب الاصح ان تبرد الابل الى ابو ما وتدعه يوما كذلك في الملمس والذوق ايضا نوع من الملمس وتغيره يفهم من كلامه **قوله** ولعل المنية فان الاحساس بشرط بهذا الظاهر مخالف لما مر في بحث الحرارة من ان اللطيفين اذا كان الاسرع انفعالا من الحار مثلا ولد ذلك على ان في الاسرع كيفية تفعل المؤثر الخارجي في التاثير فيبطل ما في التوفيق **قوله** كصحة النافقة نفسه مرضه نفسها مثل التعب تعبا وكذلك نفسه تنقرها مثل كلح كلوحا فهو ناقه اذا صح وهو في عقب علة والجمع نقه **قوله** وصحة النبات ايضا قال في شرح المقاصد هذا السبب يستقيم لان الحالة والملكة من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما هو صواب اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وفيه ان في اوائل مباحث الكيفيات النفسانية لا تعميم الانفس والله اعلم **قوله** قاطيغورياس اي المقولات العشر **قوله** حيث قال الصحة قبيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها في الطب وهي صحة الانسان **قوله** وليس شي منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه في المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه والانقد او من مقولة الوضع كما صرح به الابهري **قوله** وانتقض الحص من بيتها واعتذر الابهري عنه بانه لم يورد الامور المحتملة في كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بان قولنا تسوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام **قوله** فظاهر انه عدمي قيل الظاهر انه ان اريد به تفرق الاتصال المعنى المصدري فهو انفعال وان اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عدمي **قوله** قلنا الموضوع في علل الصحة آلة وقد يجاب بان الصحة مبدأ فعل والموضوع قابل ولفظ من في قوله من الموضوع له بمعنى في كما في قوله تعالى اروني ماذا خلقوا من الارض فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة في الموضوع له **قوله** والصحة في البدن غير محسوسة لو قال بدل قوله في البدن في الموضوع ليعم النبات لكان انسب بالتعريف المذكور **قوله** والاظهر ان يقال انه كان الاظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقق الآفة الوجودية ومبدئيتها في فقد المرض وليس بمتبين **قوله** فلا واسطة بينهما قيل عدم الواسطة مبنى على ان يجعل لفظ الافعال في تعريف الصحة للاستغراق وفي تعريف المرض للجنس وفيه ما فيه اللهم الا ان يجعل في كليهما للجنس ويلتزم ان عضوا واحدا يجوز ان يكون صحيحا ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما وبعضها غير سليم **قوله** مع اعتبار رابع وهو كون معتبرا ورد على جملة

الفصل الثالث في الكيفيات المختصة بالكميات

143

ان الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا ان اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف يكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع وما ليس من ذلك النوع لا يندرج في احدهما واجيب بان هذا مبني على ان اللون من خواص السطح فعلى هذا يكون اللون ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم واما ان الكلام في الكيفية المزوجة فكيف يعد الخلقة المركبة من كيفيتين مما يحكم فيه بصحي صوابه وانت خبير بان هذا التوجيه لا يلائم قول المصنف واما ما يعبر بالخلقة فانه لم يعتبر في الخلقة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيها منها فالانسب لكلام المصنف ان يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لنفوذه في الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بها كما لا يخفى واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة **قوله** كالخلقة فانها الا التمثيل على زعم القوم والا فيلزم الان ان كلا من جزئيها حاصلة الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم **قوله** اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا ان وصف الالوان للسطوح انما هو اولا وبالذات ولغيرها بواسطتها **قوله** فانها هيئة احاطة الاقواس في هذا التعريف ما يحترز به عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارتا قوس واحدة اللهم الا ان يقال بنقط الفصلين يخرجه او لا يطلق الضلع على شي من ذينك القوسين فليتامل **قوله** تلخيصه ان الزاوية الخ وعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير ان يتحدا **قوله** بالتضعيف مرتين اراد به ان يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول لان يزاد على الحاد مثلها مرتين فان الحادة التي هي نصف القائمة اذا تبطل اذا اضعف على هذا الوجه ثلث مرات كما لا يخفى **قوله** اذ اضعف مرارا لكان اراد به ما فوق الواحد اذ الحادة التي هي اكبر من نصف القائمة اذا اضعفت مرتين تبطل كما ذكره كما لا يخفى على المتامل **قوله** والعبارة الظاهرة ان يقال وان كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لان المربع في الاصطلاح ما يكون متساوي الاضلاع متوازيها ولذا قيل يحدث من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل لا وجه لتقييده بتوازي الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فيما له اربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح يتناول المربع مثلا مع انه لا يحصل منه الطول مستديرة ينبغي ان يقيد الاضلاع بالاربعة **قوله** لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية فجعل هذا مبنيا على ان الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شي مما صدق عليه الاخر والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اضافتها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات **قوله** لزم الشي في الامور الموجودة قيل لا شك ان هذه النسب باعتبارية فرضية بل حقيقية لما تحقق في محالها مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر فيلزم الشي مع الاعتبار به الحقيقية وانه

الفصل الرابع في النسب

باطل كالنسب في الامور الموجودة و الجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق انما يجري في الموجودات باتفاق الفريقين انما الخلاف في اشتراط الترتيب والاجتماع في الوجود ولا دليل آخر يجري ههنا والا فيقتضي خلو هذه النسب عن الوجود والعدم لجريان الابطال في كل منهما والعقل قاض ببطلانه **قوله** ليس ثالث بل رابع ايضا الثالث بالنظر الى التقدم و الرابع بالنظر الى التأخر **قوله** ثم ان علمه ضرورة ان حمل الظروف على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث هي نسبة بوجود الفوقية المقابلة مثلا من حيث خصوصها فدعوى الضرورة فيما ذكر لا ينافي القول بالاحتياج للاختلاف في العنوان **قوله** ونحن نقول به اورد عليه ان دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب ايضا اذ يقال اتصاف المحل بها وكذا معية الباري وقبليته وبعديته لا يخرج ذلك امور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه بالذكر اعتراف بالتخلف وانه يوجب البطلان **قوله** حقيقتها انها اضافة الظاهر انه لا دخل له في المقصود **قوله** وقد يجاب عن بعض تلك الادلة اي وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض ان الان لو كان الاين موجودا او جبا انه يحصل في حيز وان كان بالتبع فللاين اين آخر والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لا يلزم من وجود الاين ان يكون له اين آخر اذ الاين انما هو للجواهر المتحيزة ورد بان الثابت للجواهر هو الاين اصالة واما الاين التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين بناء على ان قيام الوصف بالمحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة اعني حصول الجوهر في الحيز لا مطلق الحيز والاين لازم قيام الوصف بالوصف وهم لا يقولون به وتوافق الاينين في الماهية على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهما في الوجود كما هو جوابه في الانس ولا نقض فليتأمل **قوله** لانه قد يكون ذات الصفة علة للحصول فيه بحث لانه ان اريد ان ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة ولو سلم وجودها فاقتضاؤها لحصول هذا الموصوف في المكان دون آخر ترجيح بلا مرجح وان اريد انها مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علية الكون للكائنية مشروطة بقيامه بالكائن فيتوجه الدور واحتيج الى الجواب الآخر **قوله** وهو غير وارد اذا تأملت قيل معناه ان اعتراض الامام غير وارد اذا تأملت فلا يحتاج الى الجواب المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنية ذات الصفة لا قيامها كما هو المتبادر بانه يندفع ط د فالاشك لتوجيه تلميذه الذي هو اعلم بمراده **قوله** اختار الشق الاول اراد بالشقين طرفي الترديد الذي نقله ره من لباب الاربعين واراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المص بقوله وقد يقال الى **قوله** فنحن لا نسلم ان حصوله الكيف وكما ان نسبة الكائن الى الكائنية سواء كذلك نسبته الى الاكوان والفرق تحكم فكما يحتاج في اختصاصه بكائنية مخصوصة الى علة مخصوصة كذلك يحتاج في اختصاصه بكون مخصوص وما يفيد الثاني يفيد الاول فتدبر **قوله** ان كان مسبوقا بحصول في ذلك الحيز انا و بالسبق في الموضعين السبق بالاتصال والا فاطم اذا تحرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني انه حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذي هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك

للمحال ثم

المقصد الثاني انواع الكون اربعة

144

الحيز ايضا ولو قال ان الفصل لحصول سابق في حيز آخر والا فسكون لكان اظهر **قوله** فالسكون حصول ثان في حيز اول اولية الحيز في السكون لا يلزم ان يكون حقيقيا بل قد يكون تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يتقدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في آنين في مكانين والسكون مجموع كونين في آنين في مكان واحد ورد عليه بانه يلزم ان يكون الكون الاول في المكان الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات على انهم اتفقوا على وجود الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من يقول بعدم بقاء الاعراض مطلقا فاختار الاكثرون ما ذكره المص من ان الحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول واعترض عليه على القول ببقاء الاكوان بانه يلزم ان يكون كون واحد بعينه حركة وسكونا ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب وقد يلتزم ذلك بناء على اطباقهم على ان اختلاف انواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول المقومة **قوله** فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث وعلى هذا لا ينتهي ما ذكر في تعريف الحصر بل طريقه ان يقال الان لو كان مسبوقا بحصول في حيز آخر فحركة والا فسكون **قوله** فيلزم منهم تركب الحركة من السكنات فان قلت لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون بكون آخر في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فتفريع لزوم تركب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره مبني على قولهم بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول وهكذا في الحيز الثاني فيصح التفريع المذكور كما لا يخفى **قوله** فان احد الضدين لا يكون جزءا للآخر قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل عليه كيف والبلقة ضد السواد والبياض مع انها تتركب منهما وقد سبق ما فيه فتذكر **قوله** وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه الدخول فيه قال ره هذا عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر بلا فصل يتحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا فيلزم منهم تركب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فما وجه التوفيق قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والزام الحكماء اياهم واتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون الكون الثاني حركة اخرى **قوله** وايضا يلزم منهم ان يكون لجعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين اعني مجموع الكون الاول في المكان الثاني و الكون الآخر في المكان الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني جزءا من الحركة كالاول **قوله** الا ان يغير الحركة قيل فكذا عدم الانفصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصل الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبان الكون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه الجواب المذكور **قوله** ولا يخفى

بما مر من كونها فيه بحث اذ قد سبق ان مرادهم بالسبق السبق بالانفصال فيكفي ما مر في عدم لزوم كون الكون الثاني
حركة **قوله** وهو مردود بانهم يدعون فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المص وحينئذ لا يكون الحركة مجموع
سكنات ان الكون الثاني سكون وليس جزء الحركة كما زعمه والظاهر ان معنى قوله وحينئذ لا يكون الحركة مجموع سكنات
ان لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبان كون الثاني
سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ما تحققت فلما لم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بان اعتبروا فيها عدم المسبوقية
بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك المبني اما ببطلان التماثل
كما نقله من الآمدي او بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم
بهذا اللزوم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي اورده ان الجواب المذكور لا يتأتى من جانبهم وهذا الكلام حق لا يرد
عليه قوله وهو مردود واما غاية ما في الباب ان يكون في العبارة ادنى مسامحة فتدبر **قوله** وليس جزء الحركة الخ
الظاهر ان ذلك انما هو اذا العدم الحاين في الآن الثاني والا فاذا احدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه
والعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فافهم **قوله** متفاوت في مراتب البعد
لجواز تعلق التفاوت بالقرب ايضا وان خصص الشارح بالبعد التوزيب لافراد العبارة وان جاز توجيهه بارادة
كل منهما **قوله** ويسمى ح اي المجاورة عين الاجتماع فقد تطلق المجاورة التي ذكرت بعدا ويراد بها معنى آخر غير الذي
اريد بها هيهنا ولذا فسرها بقوله اي الاجتماع على ان المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ الاشعري والمعتزلة
قوله والا لم يكن واحدا حقيقة قد سبق في بحث الحيز ان دفعه ولذا لم يتعرض له **قوله** وجودي ضروري بشهادة
الحس بشهادة الحس البصري بوجوده لا يدل على انه مبصر بالذات حتى يتحقق حصره في الالوان والاضواء
على المشهور **قوله** على معنى انه اي لا على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من
العبارة والالتزام ان لا يكون الكون الثاني في المكان الاول سكونا مع انه بط بالاتفاق **قوله** فاتفقوا على
حركة الجواهر الظاهرة اراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بان جالس السفينة متحرك لا اتفاق الكل اذ القائلون
بسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على ان الحيز ما اعتمد عليه ثقل الجوهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة ايضا
كما لا يخفى **قوله** فلا يكون وحدوث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له **قوله** فانه
يفارق بعضها الى حيز فهو متحرك لان بمفارقة البعض يصير مفارقا عن المجموع من حيث هو مجموع الى مجموع آخر
غاية ما في الباب ان يكون بعض المجموع عين بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات ان لم يشترط في
الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركا بالعرض ان اشترط كما سيجي تفصيله في اواخر مباحث الاين على راي الحكماء
قوله قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر في مكانه اراد بالمكان البعد الموهوم او المعتمد عليه بشرط ان لا
يتحرك **قوله** وقسم لا يزول به عنه فيه قسم آخر وهو ان يكون مبدأ الاختلاف في المتحرك ومكانه ايضا بان يزول
المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر **قوله** لانه نزاع في التسمية قال في شرح المقاصد وما ذكر في

المواقف

في المواقف من ان هذا النزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة انه
هنا او هناك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك والا لما كان لطلبه من المسائل العلمية والاستدلال عليه
بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة او ما يرادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتها
بعد تصورها بالاطلاق حين يحكم بان هذا في حيز وذاك في حيز آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن **قوله** هذا
من لزوم التجزية قد يقال التجزي لازم على تقدير ملاقاة جوهر واحد لمثله او ملاقاة كل منهما للآخر ببعضه لا كله لانه
ان انطبق احدهما على الآخر بحيث اتحدا وضعا لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا ان لزوم التجزي على الاول ظاهر فلذا
منعه ذلك البعض والتزم الثاني **قوله** فان الحس يشهد اي الحدس الحسي الحاصل بواسطة احساس التلاقي
بين الجواهر من جميع الجهات يشهد بذلك لا انه احس بملاقاة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر
قوله التأليف والمماسة غير المجاورة فيه بحث اذ لا دليل على كون المماسة غير المجاورة فانه لا يمكن تقرير
كل منهما دون الآخر فاحتمال ان يكون ذلك لا ثالث والمعنى كما قاله الاستاذ ابو اسحق ويحتمل هذا حمل الى ان الامر
بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده **قوله** قال الشيخ المجاورة واحدة فيه بحث لان
الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر فهي مجاورة لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماسة في
ان كلا منهما يبقى بعد انتفاء جزء من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحكم بحت **قوله** اي المماسات
الست تنتفي الا ارجع الضمير الى المماسات مع ان المذكور في المتن التأليفات اشارة الى عدم الفرق بين التأليف
والمماسة لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان يختص اي تخصصه بحيزه الى كونه مختصا
به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان يختص الى كون مخصصه به ومن مذهب الشيخ ان المماسة مماثلة للكون
المخصص بالحيز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذي يوجبه عرض لا يوجبه خلافه ولذا امتنع ان يكون القدرة
والارادة والعلم لكل واحد منها نفيه حكم الآخر لمخالفته له حتى ان القدرة لا توجب كون محلها عالما ولا مريدا وكذلك
العلم لا يوجب كون محله قادرا او مريدا كذا في ابكار الافكار **قوله** اي فيما اذا احاط بجوهر احاطة الم يحصل هيهنا
اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور في المتن فقيل هذا لان قوله وقيل هيهنا تأليفات
مانع عنه ولانه يلغو هذا التفريع حينئذ **قوله** فهيهنا تأليف واحد لانه مما صرح به اولا **قوله** والكون المتجدد له بعد
زوال الانضمام يسمى مباينة اطلاق التجدد وان كان مذهب الشافعي ان الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد المماسة
هو الكون الذي حصل له قبلها يسمى باعتبار تجدده او باعتبار المقارنة المصحح لتسميته مماسة او باعتبار تجدده والامتثال فلا
بناء في الوحدة بحسب العرف وبهذا ظهر وجه اطلاق التجدد والمماثلة في الكون الحاصل حال الانضمام وان كان
مذهبه ان المجاورة ايضا عين الكون الاول **قوله** من علامة الشرائط النسبية المخصوصة عدم الشرائط النسبية المخصوصة
انما يدل على قرب مذهب الشافعي من الحق بناء على ان الاصل عدم تعدد الاكوان فما لم يدع ضرورة الى القول بالتعدد
لا يصار اليه ثم النسبة المخصوصة اذ لو اشترطت وهي مختلفة في تلك الاحوال تعددت الاكوان ايضا فرواحد

واما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد لان اي عرض قام بمركب جاز قيامه بجوهر فرد قوله ومن امتناع ان يكون الجوهر فلا يبطل الجواهر المتداركة ولا مماستها وتجاورها حكم الجوهر الاول اعني كونه الاول المسبب سكونا قوله قال الامدي فحكمه هذا انباء من الشيخ على ان المماسة غير الكون فيه بحث لان التفصيل المذكور نقله الامدي في الفصل الثامن الذي عقده لبيان بقية احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا من الاستاد ابي اسحق فقول الشارح قال الامدي هذا نبا من الشيخ محل نظر وتامل اذ المتبادر من الاطلاق هو الشيخ الاشعري اللهم الا ان يقال هذا انبا على ان الاستاد ينقله من الشيخ وان لم يكن هذا النقل مذكورا في الابكار وتنبيه على ظهور مذهبهما فيما ذكر فما هو مبني الكلام احدهما هو مبني الكلام الاخر ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد اليه بان ينتقل البعيد اليه او ينتقل هو الى البعيد وتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا قوله والمثلان ضدان اي كضدين في عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثلين واقع في كلام الامدي ايضا قوله فاذا لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام ان السكون هو الكون الاول المستمر في حيز واحد والمفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثاني ولا شك انه غير الكون الاول المستمر فبينهما تناف اللهم الا ان يقال نعم ان ما ذكر اولا ان السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه منافية ظاهرا لان السكون ليس هو الكون المستمر في نفسه اورد قوله وبالجملة فليس هذا حاصل ما ذكر اولا بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر قوله لهوي ذلك الجسم والا لكان السكون الباقي اقوى من الاعتماد المتجدد وهو خلاف اصله واما عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون ان يخلق الله تعالى في الجسم الثقيل الهاوي سكونا باقيا يكون به لبثه في الهواء الكلية بالسكنات المتجددة قوله التفرقة بين الحالتين فانه في انجذاب الاحجار وتعاملها ان يتعود على جهة الجذب المانع ان يكون على اصلكم ما نجده النافذ من التفرقة راجعا الى الخلاف الشعاع الخارج من العين ومبلغه عن جهة اتصاله بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على اصلكم ان يختلف احوال الشيء الواحد شيئين وان كان الشيء المدرك لا اختلاف فيه او ان يكون ما نجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس قال وهذا قادح على اصول المعتزلة ولا محيص عنه قوله ومنعه ابو هاشم قال الامدي في ابي هاشم وان كانت لازمة على ابيه فغير لازمة على اصولنا لجواز ان يدرك المدرك امرين ولا يدرك التفرقة بينهما قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان فيه بحث اذ يفهم منه ان الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب ابي هاشم اللهم الا ان يقال انه بطريق الالزام او يقال انه ذهب الى ان الكون المخصوص غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المحاذيات كما فسره الشارح قوله لرؤي المختلفان معا وليس كذلك اذ لا يدرك الصفة النفسي قوله مختلف باختلاف الاشكال البتة يعني في اي يختلف في صورة اختلاف الاشكال والمراد انه يدل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التاليفات سبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه قوله في مباحث الاين على راي الحكماء ظاهر كلامه يشعر بان الحركة من مقولة الاين على راي الحكماء وليس كذلك نعم هي عند المتكلمين القائلين بانها الكون في الحيز الثاني او الكون الاول في الحيز الثاني من مقولة الاين واما عند الحكماء فيقال هي مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل

على سبيل التدريج فمن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فمن مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فمن مقولة الفعل واما تغييرها بانها كمال اول لما بالقوة فيظهر منها انها من باب المقولات عند هذا المفسر ويمكن ان يكون قوله على راي الحكماء متعلقا بالمباحث لا بالاين فالاين في رايهما والمباحث على راي الفلاسفة لكن لا يخلو عن بعد لان المباحث يعم الحركة في الكم وفي الكيف وليس شيء منها اثباتا على راي المتكلمين بل هم لا يقولون بها كما سيجيء هذا واعلم ان البحث في الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع لتحصيل فالتعريف ليس منها بل هو من المبادي التصورية اللهم الا ان يعتبر الحكم الضمني قوله فهو اما بالفعل من جميع الوجوه كالعقول على رايهم اعترض عليه بانه لو كان الشيء بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وايضا لا بد لكل شيء من اضافة بعض اضافية لم يكن متصفا بها قبل الاضافات مع الحوادث فلا يكون الشيء بالفعل من كل الوجوه وقد يجاب عن الاول بان التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثاني بان الكلام في الامور الحقيقية كذا في حواشي حكمة العين للشارح وفيه بحث اما اولا فلان كون الشيء بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية لكان كونه بالقوة من الاعتباريات ايضا فحينئذ لا يتم قولهم الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه بالقوة بالقوة وكذا قوله ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة الا اذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقيات على ما هو المبحث بالقوة فيما هو من الاعتباريات اللهم الا ان يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد والموجود فيه بالنسبة الى المقبول فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل واما ثانيا فلان الاضافات لما جوز ان يكون للعقول بالقوة لم تظهر وجه ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية المستلزمة الحركة عليها فتامل قوله اي الموصوف بالحركة فسر المتحرك به حذرا عن اللغوية في قوله حركة بالفعل قوله في مكانه او في حالة الاول في الحركة الاينية والثاني في غيرها قوله اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل فيه بحث لان التعريف يتناول لهيولى الاجسام ولبست عندهم كمالات فقط بخلاف صورها الجسمية والنوعية ثم تصور سبق التعريف بالنظر الى الصورة الجسمية والنوعية سهل ولو بالنسبة الى نوعها بخلاف حصوله بالنظر الى الهيولى وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي فانه يستلزم ايضا ان يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعدادات سواء كان قريبا او بعيدا يبطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم ان يكون هناك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم ان يكون هناك مطلوب غير حاصل اذ لا تعلق له بالطلب واما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل فمن جهة ان حقيقتها التادي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي خرج بقوله من حيث ان حقيقتها التادي فليتامل قوله وثانيهما انها تقتضي ثبوت هذه الخصوصية للحركة على تقدير ثبوتها لها بحث اما في الاول فلان الحركة تنعدم آن الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان الحركة ففي زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض اجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن ان يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان اورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد اذ لا انعطاف بالمجموع في وقت ما كما سيتحققه في المقصد الثاني وان اورد بالنظر الى جزء من

الحركة واقع في جزء من الزمان لم يتجه ايضا اذ لابد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة
بالقوة لكان المتحرك حاصلا في المنتهى ولا حركة كما يظهر بادنى تامل قوله واما في الثاني فلشبهها لاجزاء الزمان الممتد والزمان
وان لم يكن كما لا يخفى اذ ليس صفة له لكن لما كان للحركة لانه مقدارها قايم بها لا يقال الحيثية المذكورة معتبرة في هذه الخاصة ايضا
فيخرج الزمان اذ ليس صفة التادي الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها فيها اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث ان صفتها
هي التادي الى الغير يقتضي ان يكون شيء منها بالقوة اذ لا دخل للحيثية المذكورة في هذا الاقتضاء نعم يمكن ان يجاب بان الوصف
عد خاصة للحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان لو سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه
مقدارا لها والتحقيق في الجواب ان يقال الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها لما يلحقها بعينه بالقوة لما يدل عليه
قوله فهوية الحركة مستلزمة الخ وهذا لا يتحقق في الزمان لان محله ليس الا الحركة لانه مقدار ما قايم بها والجزء الذي هو
بالقوة من الزمان ليس محله الحركة الاولى لانها تنقضي بانقضاء الزمان بل حركة اخرى فليتامل قوله وقد اجيب عنه
بان ما اورده الخ قيل هذا الجواب لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ثم قيل ويمكن ان
يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف
بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي وانت خبير بان حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة اسهل مما
ذكر في التعريف وبيان ان ما ذكر في بيانه من ان كل عاقل الخ لا يفيد تلك الاسهلية بل انما يفيد تصورها بالوجه فقول المعترض
لابد فيه المحذور الذي هو التعريف بالاخفى في حيز المنع واما الجواب الذي ذكره ثانيه فلا يخفى ما فيه من التعسف قوله
فيلزم الدور قد يقال التدريج الواقع في تعريف الزمان هو التدريج اللغوي المفسر بالزمان اللغوي اعم مما هو في اصطلاح
فلا محذور وانت خبير بانه قريب مما ذكره الامام قوله وصفة اشار بها الى انها ليس المراد بالكيفية فلا يلزم كون
الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما توهمه عبارة المتن قوله اللذين للمسافة اشار الى دفع الاعتراض
بان المبدا والمنتهى ليس الا مبدا الحركة ومنتهاها فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا يفيد ان لا يتحقق
الحركة بمعنى التوسط الا في الحركة الاينية ويمكن ان يقال المراد من المسافة مطلق ما وقع فيه الحركة مجازا والاقرب ان يقال
بدل قوله للمسافة لما وقع فيه الحركة هنا وقد اعترض عليه بان المبدا والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل خرجت الحركة
المستديرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة صدق على التعريف الحركات التي لها مبدا ومنتهى بالفعل وان اريد بهما
ما هو اعم من القوة والفعل فاشتمال ذلك يستدعي اجتنابه في التعريفات ويمكن ان نختار الثالث ونمنع لزوم اجتناب
مثله في التعريفات لان المحذور الاشتراك اللفظي لا المعنوي ثم ان المتبادر من المبدا والمنتهى بالفعل كما اشار اليه المحشي
واعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها في بحث الزمان فمن اراد الاطلاع فليطلب فيه قوله مردود بان هذه
الامور لعل المراد بقوله كما اشار اليه هو الاشارة الى اصل الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم
ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج وسايل يسير بتصورات اولية لان تصور الآن والقبلية والبعدية امور جلية
فالمراد ان مثل الجواب المذكور في التدريج ونظايره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب ايضا بان اللازم فيما ذكر ان يكون الحركة

بمعنى التوسط موقوفة في التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقف الشيء على نفسه ولا يستلزم ما له الحركة
اذ الحركة بمعنى القطع يتوقف على الحركة بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال ولا يتوقف تصورها على تصورها فلا دور اصلا
فتامل قوله يرتسم من اول المسافة الى آخرها فيه بحث لان المفهوم من كلامه ههنا ومما سنذكره من ان تعدد المحرك لا يستلزم تعدد
الحركة هو ان محركا اذا حرك جسما وحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصي اذ لا آخر
للمسافة قبل انقطاع الحركة فتامل قيل علة الحركة هناك هي الطبيعة او قوة مستفادة من القاسر كما سيجيء والقول بالنقل
منهما يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد اما بالنظر الى نفس التوسط او بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر
فليتامل حق التامل قوله وذلك لحصول امر آن غير منقسم قيل الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو حد موهوم
مشترك بين الماضي والمستقبل فكيف يكون منطبقا للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم واجيب بان عدم وجوده
لا ينافي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتامل قوله وليس
هناك توسط بهذا التقرير يعلم ان المراد من نفي الحركة بمعنى التوسط على انتفاء الجزء انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته
ولا توسط اصلا لا انه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط اصلا اذ على تقدير ثبوت الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان يتعين
عدة اجزاء المسافة ويعتبر لها مبدأ ومنتهى والجزء الذي يتحرك من المبدا الى المنتهى قوله والا لكانت المسافة مركبة من اجزاء
لا تتجزى لزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار اشتمال الثاني على ثبوت النقطة مثلا اذ لا يلزم من
ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها حلولا سريانيا بل ذلك اللزوم من خصوص الثاني
كما اشرنا اليه في مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير تتالي النقط مثلا اذا وصل الى ثالثة تنقطع
حركته نقطة فلا بد ان ينقطع من الجوهر ايضا جزء غير منقسم وفيه التكلم فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم على تقدير التتالي
ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان الاتصال غير ... المتتاليات فلا يكون الا بالانطباق بالكلية فلا يلزم كونه ذا
مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتامل قوله فلا يوجد هناك امر ممتد اذ لو وجد لشبهته في زمان وجوده قوله
وبعبارة اخرى الخ قد يناقش بان الظاهر من قوله وبعبارة اخرى ان يكون مؤداها هو مؤدى قوله اذ عند الحصول
الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بان نسبة المتحرك الى الجزء
الاول بطلت عند حصوله في الجزء الثاني قوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة فقبل الحركة بمعنى القطع توجد في زمان
كله آنان آن الحصول في المبدا وآن الوصول الى المنتهى فان قلت الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى
لا حال الوصول لما ذكرتم آنفا ولا بعده وهو ظاهر قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول
الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن
الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته وانت خبير بان قول الشارح قلت حصول الشيء الواحد الخ فيه قوله فانها لما
ارتسم نسبة الخ افاد الشارح في حواشي حكمة العين ان تصور حصول امر ممتد من اول المسافة الى آخرها في الذهن بوجهين
احدهما ان يقال ان احدى الصورتين اتصلت بالاخرى فيحصل امر ممتد منهما تشبيه انفصال الماء بالماء ويصير ذلك امرا

منه او احدا والثاني ان يقال حصولها معا على حد بعد الانوهنا لحصول امر ممتد **قوله** ان عدم عند الاشتداد فليس
فيه الاشتداد وقطعا قيل عليه الاشتداد في جنس السواد وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان الموضوع
ان يبقى الموضوع بشخصه كما يتبادر من قوله بعينها وقوله يتغير من حال الى حال اذ لا شك في لزوم بقاء الموضوع بعينه الى الى
اي في جميع الحركات فبقاء جنس الموضوع وتبدل انواعه مناف له قطعا **قوله** والمتوسط خلافه قيل لانم لزوم خلاف
المتوسط اذ معنى الحركة في المقولة على التوسط المذكور ان يكون تغير المقولة باقية بعينها ومتغيرا من حال الى حال وهذا المعنى
متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المتوسط وجوابه ان المراد من المتوسط هو الحركة في الكيف اذ معناه المتبادر
منه على قياس الحركة في الاين هو الانتقال من كيف الى كيف فبقاء الكيف وتغير حاله ينافي هذا الفرض **قوله** والصواب
ان منع وقوعها سيان لحقيق هذا في بحث الحركة في الاين ونتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى **قوله** وايضا فالقارورة
الخ وايضا فالآنية اذا امليت وشد راسها واغليت فغير الغليان يتصدع الآنية وما ذلك لان الغليان يفيد تخلخلا
في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فتتصدع **قوله** او عاد بطبعه بر وعلى ما ذكره المحشي انه ينبغي ان لو كتب على
الماء الحار ثم برد فلها لعدم البرد الموجب للتكاثف ما وره الشارح المحقق قوله او عاد بطبعه دفعا للسؤال عن اطلاق المسئلة
قوله شاو تنتهي الى المقادير كلها ان قيل مرادهم بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها انه لا مقدار لها تشخصا في نفسها
فلا ينافي ان يختص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا الايجر اذ الهيولى اذا لم تقتض مقدارا تشخصيا في نفسها يكون
نسبتها الى الشخاص تلك الدرجة المتحققة وغيرها سواء فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر الى
القول بان صورته النوعية مانعة **قوله** فيتجه عليهم الاولاء بدفعه ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انفعال الجسم عن
مقداره يكون لا محالة تاثير حتى ان يكون للتقدير معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجويز
ان يلتئم القطرة حالة الانفصال بمقدار كلية البحر مع استحالتها لانتفائها بالفعل بتلك المقدار ولا يندفع في هذه المقابلة
التي ادعي بطلانها وجود المانع عن نفس الانضاف هذا وقد يقال في الجواب نعم يجوز ان يكون للقطرة حظ
من المقدار لا يتجاوز وزوال شاوي نسبتها لا اخصوصية تلك الدرجة كما اشرنا اليه آنفا فافهم **قوله** اذ لا يزداد الطول
رد هذا بان السمن قد يعم جميع الاعضاء حتى الراس والقدم فيزيد في الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار جميع
اقطار الاجزاء الاصلية التي هي العظام لا الاجزاء اللحمية لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا يخرج النمو
في الهزال مع ان الهزال يمنع الازدياد في الاجزاء اللحمية وخرج السمن بقيد الاقطار سواء اخترج السمن ازدياد
الاجزاء في الطول ايضا ام لا اذ يسمى الازدياد في اقطار الاجزاء الاصلية اعني العظام فافهم **قوله** فالصواب
ما قاله المجيب فيه نظر لان المجموع الثاني المتقدر بالمقدار الثاني غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالضرورة
فلم يكن المتقدر بالمقدارين في الآنين واحدا فلم يكن هناك حركة في المقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه
متقدرا بمقدارين في زمانين او لا يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر فانهما يصيران شيئا واحدا متصلا في نفسه
كما عندنا وليس فيه حركة في المقدار اصلا **قوله** او يتفق برده في بعض النسخ بقيل على صيغة المضارع وبرده فاعله

ورابط الخبر بالمبتدا محذوف اي عنده وفي بعضها بحبسه تقبل على ان الثقل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله
ومعطوف على نحوه ثم ان ما ذكره تنبيه على حكم ضروري فلا يقدح ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الهوائية كامنة في البارد
التي تغلب على الهوائية بحيث لا تدرك واما ادراك باطنه ابرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة
المسخنة مايل الى الهوائية **قوله** وهذه الاقوال ايضا باطلة يبطل الاول بما هذا الى وعلى حاله والثاني بلزوم لحوق
الماء المنفك الاجزاء النارية والثالث بلزوم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته او مفارقته النارية صاعدة بطبعها على ان الماء
لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء كما تسمعه في بحث الكون والفساد ويشهد بطلان الثاني **قوله** اما جاوبه واما
بحوريه على سبيل منع الخلو **قوله** فنبك بالتامل لا يخفى ان الاجزاء الفرضية مختلفة الذوات في نفس الامر وان كان وصف
الجزئية بالفرض لعدم المنفصل وتحقق ذواتها في نفس الامر يكفي في اتصافها بالحركة جنسها ويؤيده ان الطبيعيين استدلوا
على ان في الفلك مبدأ ميل مستدير بان اجزاءه الفرضية متساوية في الماهية فلا يكون اختصاص البعض بحيز اولى من
العكس فيتبدل احيازها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتي تفصيله **قوله** [struck] فان قلت
اذا كان كل واحد من اجزاء مستويا على القول الثاني الانتزاعي في ان القطبيين لا يتحركان اصلا وعدم الاشتمال شيء
امر ما **قوله** واما الكواكب وكذا الافلاك التدويرات **قوله** وان كان له اين متعددة فاما ان يتساوى والبعض ايضا
الاين اما غير متناهية ويبطله الانحصار بين حاصرين واما متناهية ويبطله لزوم تناهي اجزاء المسافة مع انه
يبطل عندهم **قوله** وكذا نقول للتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة الا فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان
كان الواحدة النوعية لم تبدل الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بحالها وان اراد الوحدة الشخصية كما نقل
عنه فمما يأباه العقل اذ القول بان المتحرك في الالوان لونا واحدا من اول الحركة الى اخرها يأباه الفرق ضرورة لا سيما
انهم عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الحمرة الى النيلية الى البياض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الالوان
بالشخص بل بالنوع اتفاقي بل ضروري وايضا كيف يدعي هذا في الحركة في المبادي التي هي من باب الحركة في
الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها في الماهية فالقول بان العلم بالجنس
والفصل كيفية واحدة غير قارة كما في سائر الكيفيات مما لا يقبل اصلا اللهم الا ان يقال الانتقالات الواقعة في
في المبادي ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة في الكيفيات النفسانية فمن باب التشبيه الا ان الظاهر
من كلامهم خلافه ولطف ما نقل من الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة الشخصية وانه لا شك في تجنب العقل عن
قبول هذا الكلام **قوله** ففي كل آن يفرض يكون له كيفية اخرى من وقف اي نوع من الكيفية كما صرح به الشارح في
حواشي حكمة العين لكن فيه تامل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل نوعيات ولو فرضنا لان اختلاف
نسب الشخص لا يجعله مختلفا نوعا واعلم انه لا يلزم من هذا التبدل الآني ان يكون كونا وفسادا لانهما حصول صورة
جوهرية وزوال اخرى لا حصول عرض وزوال آخر **قوله** وهذا ايضا انما يتصور اي نقل عنه انه لو كان كلمة ايضا
متقدمة على قوله وهذا لكان معناها ظاهرا اي كما ان اختصاص الكل بحيزه بصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه

اخرى

بصورته و هذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم
صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور لو كانت الصورة حادثة **قوله** لكونه متصورا بصورة حالها على قياس هذه الصورة
اي لكون الجزء من الجسم متصورا بصورة اخرى سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الحيز بسبب ما كان المائي و
والمائي اذا ما فرضناه انه حصل هذا الجزء من الهواء انما اختص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصورا بصورة مائية
ومتحيزا في جزء من حيز الماء يحاذيه هذا الجزء من حيز الهواء مثلا فلما تبدل صورته المائية صورة هوائية انتقل الى ذلك
الجزء المحاذي من حيز الهواء فان قيل لما ذا كان في ذلك الجزء من حيز الماء حال كونه متصورا بصورة مائية اجيب بانه
كان قبل ذلك متصورا بصورة اخرى مناسبة لذلك الحيز على نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية **قوله** فلا يلزم صدق العكس
انما قيل فيلزم عدم صدق عكسه فارضا لان الكاذب جاز ان يستلزم الصادق **قوله** تتقلب بعضها الى البعض بان تنتفي
صورة بعضها ويوجد بدلها صورة اخرى **قوله** بحسب ذاتها بل في لوازمها الموضوعة في كلام المص نفي التنوع لا نفي
التشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية وباللوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى **قوله** وان لم
يبق نوعه او شخصه فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة بالكلية وقبول صورة اخرى اشد منها فعدم
الصورة لا ينافي ذلك وان كان زوال الصورة بكيفية وقبول هذه الصورة بكيفية اشد فهي ان الاستحالة في التحقيق — مكيفة ع
لم يستقم قوله في الشق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها بل في لوازمها والجواب ان المراد هو الشق الاول وفساد
عدم الصورة ظاهر بملاحظة قوله اذ لا بد ان يحصل **قوله** لكان الشمل لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله وايضا
لو قيل ذلك لم يحتج في ترتيب الجزاء الى التقييد كما اختير في كلام المص **قوله** واجيب عنه بان بقاء الموضوع حاصل
الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين كيفيتين متضادتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفي هذا الجواب
نظر لانه رجوع في الحال الى الدليل الثاني اعني قوله وايضا بحسب الحركة والتنقص ليس الا على الدليل الاول ويمكن ان يجاب
بان بينهما فرقا باعتبار ان لزوم انتفاء مبدأ الحركة في الدليل الثاني مبني على انتفاء صورة معينة وفي الاول على انتفاء الصور
كلها على ان في الاول تفصيلا وبهذا القدر يصحح قوله وايضا وجها آخر فتامل **قوله** وهي سائر الاعراض فيه بحث لان — جعل ه
خلو الجسم عن المقدار والكيف والوضع بل الاين ايضا مما يستحيل بالضرورة اما الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلان
حصول الجسم في المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن امر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الاين نعم المجرد
قد يخلو عن الاعراض كلها واما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلا **قوله** ومثل هذا الحال السيال الا فيه بحث
لان الافراد المتبدلة هي الافراد النوعية لا الشخصية ولا يرد الترديد السابق لما تحقق هناك فكما ان المحل باق بشخصه
لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بشخصه لم يتغير ذاته فلو فرض كونه مقوما لمحله لم يلزم انتفاء المحل **قوله** ويلزم
فيه محال اذ يجوز ان يقال تلك الصورة اذا زالت عن الهيولى واتصلت بها صورة اخرى حصل مجموع غير المجموع الاول
ولكن الهيولى باقية على حالها فان قلت اذا كان الهيولى تابعة للصورة في التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار
هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة منحفظة

بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فتبعية الهيولى للصورة النوعية لا للصورة الشخصية كما يشير اليه
قوله لا تتحصل موجودة الا بصورة معينة ويدل ايضا عليه اطباقهم على قدم الهيولى شخصا مع حدوث الصور المتعاقبة
بالشخص فهي لا يتبدل هويتها بتبدل الصورة الشخصية لها فيجوز ان تتحرك في الصورة الشخصية وههنا بحث آخر
وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصورة
النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الهيولى في الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة في الجوهر مطلقا **قوله**
ومنقوض بالاين والوضع قد يجاب بان ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها نسبية حتى تنتقض بالاين و — نسبية
الوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام وانت خبير بان الكلام في ثبوت هذا التبعية **قوله** تابعة لمعروضها
في التبدل والاستمرار فان العمامة اذا تحركت الى النزول والصعود فلا شك انه يتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين
قوله وللقائل ان يقول الخ وايضا الدليل المذكور منتقض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من
السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة
لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك
حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار **قوله** ليست هي الطبيعة اي ليست الطبيعة علة تامة للحركة والا لكانت مستلزمة — [illegible]
لها هذا هو الظاهر من الدليل وبه صرح في حواشي حكمة العين وفيه بحث لان العلية باقية مع نفي عن الطبيعة هي الجسمية
للطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة والافرخ الخلاء عن سنن الانتظام وانت خبير بان الطبيعة مع تلك الحالة
ليست علة مستلزمة للحركة للتخلف في مثل الحجر المسكن في الهواء قسرا واو باخ انتفاء المانع في الحالة الغير الملائمة مما
لا يرتفع به متصف فتدبر **قوله** والا دامت بدوامها فيه بحث اذ يمتنع بطلان الثاني في الاجسام التي لم تثبت بعد لكونها — منصف
للعلها لكون متحركة وايضا فلا يلزم بطلان الثاني في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا ان المحرك
ليس الجسمية والا لزم من الاشتراك في الجسمية الاشتراك في الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثاني في التحقيق على — [illegible]
ان هذا الدليل مبني على الاشتراك في الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث مبنيان على — [illegible] صح
والمفهوم منه ان لا ابتناء في الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيص اللهم الا ان يبنى كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة
من ان الحركة الطبيعية لا تجوز ان يكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه فينبغي ان يكون مستقيمة
ولا يجوز دوامها اما اذا لم ترجع فلانها هي الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب تخلل سكون بينهما وانت خبير بان
هذا المشتهر منقوض بالحركة المستقيمة بالنزول الى كل حد من حدود المسافة **قوله** فينقطع الحركة عنده فيه بحث لجواز
ان يكون للجسم المتحرك لذاته مطلوب بلا نهاية بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله
لو لم يكن له مطلوب آخر لا بد لاستحالته من دليل فان قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نبهت عليه والمطلوب
بها ليس الا الحصول في المكان الطبيعي فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد اثبتنا
لك ان الحركة الطبيعية لا يلزم ان يكون مستقيمة ولو سلم فالكلام ههنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب

قوله لانها ثابتة بهذه العلة جارية في عدم كون الطبيعة علة للحركة لكن فيه بحث لان الموجود المحتاج الى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى اخرها والمتغير نسبتها الى حدود المسافة وان اراد ان دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها باحواله من وضعه وانيته وغير ذلك فممنوع لا يدل عليه عزوته ولا برهان كيف والحركة لا بد لها من متعلق البتة فان كان قار الذات ظهر بطلان هذه الارادة وان كان غير قار ننقل الكلام الى مقتضيه اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتضى لامتناع كونه واجبا والتسلسل فيلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا فتامل قوله هي الطبيعة مع مغايرتها اعترض الامام في الملخص بانكم اذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثله لكن في اقتضاء الطبيعة قال الكاتبي مجيبا عنه وللقائل ان يقول بهذا الكلام لا يفيد المستدل لان غرضه ان يبين ان المحرك ليس هو الطبع لذاته وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون المحرك هو الطبع من حيث انه جسم بل الطبع مع زوال حالة ملائمة نعم لو كان الغرض اثبات قوة قابية بالطبع محركة اياه كان الامر كما ذكره وليس الغرض ذلك وانت خبير بانه لا يلزم من عدم كون الطبع من حيث هو علة للحركة استنادها الى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه اللهم الا ان يقال اعتبارنا اولى لخصوصها وعموم الطبيعة ولذا استندوا اليها لا بطريق الوجوب نعم ههنا بحث وهو انهم صرحوا في كثير من المواضع بان فاعل جميع الحوادث هو العقل الفعال لا غير فالعلة الفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو العقل واما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة نعم يحتمل ان يكون علة مستلزمة لها فليفهم قوله بل انما هي بتصورات جزئية فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخص لا يمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لا يحس فتصور العقل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الجزئية كان دورا فالظن ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كاف في صدورها عن المختار قوله اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها قد يجاب بالتزام ان للطبائع شعورا بمقتضاها كالغاية ما في الباب ان شعورها ضعيف فمنهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخيل يتحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كون الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الانهار واتخاذها في صعودها عن الجدار المجاور وهو مما يؤكد الظن بان للنبات شعورا وادراكا كذا في المحاكمات قوله فالمتحرك يحتاج لو قيل هذا مما يكذبه الوجدان عند الانصاف فانا اذا اردنا ان نتحرك في مسافة معينة نتصور تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فيه فكلا فالحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في اثنائها لو كانت تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فذلك لاسباب اخر اتفاقية في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها قوله والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية فيه بحث لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك آخر وهو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في

150

محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب في تعليل هذا المطلوب ان يقال ان جواز الواحد بالشخص اذا تحرك بالقسر مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رامه زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا مدخل له في تشخص الاثر ولذا اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل قوله فلنا مختار ان الاثرين منفيان سياق كلامه ههنا يدل على ان مراده بالحركة التي حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لا تعقل الحركة بمعنى التوسط فتعدد الاثر باعتبار ان الاتصاف ببعض الامتداد مستند الى محرك وبالبعض الآخر الى محرك آخر وانت خبير بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الفاعل للحركة لان احد الاشياء الستة التي يتعلق بوحدتها الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح كلامه في المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع امر مستحيل التحقق في الاعيان كما صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل فلا يحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد السابق بهذا الاحتياج بقوله فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية اللهم الا ان يكون مراده ههنا الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشي مرقات شرح المطالع ان تأثير الفاعل في نفس الوجود ولا مدخل له في لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم وجود ما مطلق اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص نعم ههنا اشكال اشار اليه في المقصد الثاني من هذا الفصل فليرجع اليه على ان الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الغرض والحق ان المقام محل الكلام قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع المقصود من هذا الكلام دفع ما يتراءى من التنافي بين المقاصد واصلاح كلام الملخص فان قوله كالسواد والبياض لا يصلح مثالا لما ذكره اولا لان سياق كلامه في اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف ما فيه والكل مختلف ههنا والاوضح ان يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان المهم هذا قوله لكنهما اختلفتا بالماهية فان قلت هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا في الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقيتين لا تتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا وبالعكس بخلاف الحركة تمثيلا وسيأتي من الشارح في اثناء المقصد الثامن اشارة الى هذا السؤال وجوابه واعلم ان قياس الدوريين كما نقل عن الشارح المتقدمين كالمستقيمة واما المصطفوي فقبل من الاغلاط المشهورة كما مر تصويره قوله بل كانتا لو كانتا متضادتين فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قولهم لا تختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفي الى قيد الحيثية مع ثبوت اصل الاختلاف النوعي باعتبار آخر فصرح بانه ليس المراد كذلك قوله فهو عارض للحركة قيل هذا ضعيف فان هذا التعلق بالزمان غير متعلق للحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم ولو قيل ولو قدر ثبوته فلا ضعف في جواز كون تطبيقه واحدة لم يرد هذا ويمكن ان يجاب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الاعظم واما اجزاء الزمان فقد يتقدر بها

ايضاً كما اشار اليه الشارح في بحث الزمان ولهذا ينقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقاً كما سيأتي وهذا القدر هو المراد
بالموضوع هاهنا **قوله** فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركة الاينية الا انه في الاقتصار في القول بان الوحدة
الجنسية للحركة يتوقف على وحدة ما فيه حسب انما يتم اذا اثبت عدم جنسية مطلق الحركة لما تحتها اما بان يكون مقوليتها على الانواع
بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضياً للاقسام لا ذاتياً والاول بعيد لتلازم الوجدان
والثاني ذهب اليه كثيرون متمسكين بان الحركة كمال اي وجود لشيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكثير
طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب آخرون الى انه متواطئ اذ لا يتصور كون بعض الحركة اولى
او اقدم او اشد في كونه حركة بل لو امكن ففي الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عايداً الى الوجود لا الى الحركة فاذا كانت الحركة جنساً
لاقسامها لزم اندراج المقولات على العشر لانها لا محالة تكون جنساً عالياً لا انا نسلم ذلك لجواز ان تكون من مقولة ان ينفعل مثلاً
هذا ثم ان في الحركة الاينية اعتبار الاجناس المنتهية الى العالي وهو الحركة في الاين غير ظاهر فليتأمل **قوله** وان امتنع اجتماعهما
ليست الا لماهياتها كالموقوف في النحو فان الجسم في الحركة في الكيف او الوضع ولم يتحرك في النحو لا يكون لاجل التضاد
قوله من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا نفي المدعى فكيف يكون بيانا
لما هو عبارة عن الدليل قلت لتوصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل في الاستدارة التي هي السبب لم يجر في الوصفية
تضاد كما سيظهر **قوله** فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحد ما فيه اعترض عليه بانه يجوز ان يكون لمعلول واحد
علل متعددة فما يتحقق هذا المعلول يتحقق بكل واحد منها فيتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عدم علية لما يدل على
المدعى وهو عدم علية مطلق الجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبهذا ظهر ما في تعليل انتفاء تضاد الحركات
بتضاد المتحرك وفي تعليل انتفاء تضاد ما بتضاد المحرك من الخلل والجواب بانه قد تقرر من قواعدهم ان المصدر المضاف
من صيغ العموم فالمعنى جميع تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فح هذا ينطبق الدليل على الدعوى فان قلت انتفاء
هذا الايجاب الكلي لا يستلزم ان يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قلت لم يدع احد هذا الاستلزام بل ان
الامر في الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء فليتأمل **قوله** عن طبيعة واحدة فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة
والحالة الغير الملائمة ليست جزءا من العلة الفاعلية ولهذا لم يذكرها وان كانت جزءا من العلة التامة **قوله** مع انهم ا
صرحوا بالخلاف اي صرحوا بالتضاد الحقيقي وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد مطلقا والا فيجوز ان يحمل على التضاد المشهور
والمنافاة وقد يجاب عن الرد بان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من
حيث التوجه فيعتبر حال الحركة وههنا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم
هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه بخلاف سائر الجهات فتامل **قوله** لان حركة الجزء الى ولان المتحرك جسم ولا انفعال
فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد الى
مثل النار والماء الى العلو **قوله** ولا يمكن توارده لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي
زمانا ولا يتصور للزمان زمان **قوله** من جسم بسيط اي محدد هو جسم بسيط لا انه لا يخرج منه كما يتبادر من عبارته **قوله**

العارض نم

قوله وباعتبار هذين العارضين فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارضين لا يوجب تضاد الموضوع فكيف
اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده لا يوجب اطلاقه
لا يوجب تضاد الموضوع واما اذا كان لخصوصيته بحيث يوجب صدق صدق الضدين على الموضوع او ما يتعلق به فلا اشتباه
وهنا قد صدق بتضاد الطرفين صدق الضدين على الحركتين اعني الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح **قوله** ولا شك لازم
عارض لفظ اللازم يشعر بان التضاد في القسم الثاني انما هو بسبب اختلاف المبدأ او المنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا لا انحصار
في الحركة المستقيمة الا في الصاعدة والهابطة **قوله** قلت لا شك الشيء بان عدم تأخر العارض الذي يكون سببا للتضاد
المبدأ او المنتهى يكفي في تضاد الحركة ولو كان متأخراً فاللهم الا ان يبنى كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا زمانا بالاشتراك
قوله قلت لا شك قبل عليه كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر
عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر والجواب ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين
متأخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهائية للمنتهى انما يوصف بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدائية يثبت
للمبدأ قبل الانقطاع واما التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما اشار اليه في تحقيق ان ليس تضاد
باعتبار الحصول في الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل علية المتأخر للمتقدم فتامل **قوله** كانا
متضادين لان ظاهر العبارة ان يقول متضادين لان وضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل متعلق بغيره مع ان الغير فعل مثل ذلك
ووضع تفاعل لنسبته الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق **قوله** وايضا كل قوس بعضها الى فيه بحث لان القوس التي
يوترها المستقيم المذكور من النقطة التي هي على محدب الفلك الاعظم مما يمكن ان يوجد في الخارج من الخط المذكور مثلا
في غاية الخلاف بينه بالمتضادات ولا يتصور من غيرها **قوله** لا ينال طبيعة الاستدارة هذا يرد على الوجهين والجواب لف ونشر
غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا بين الاشخاص والمشهور المصرح به فيما بينهم تخصيصه بين الانواع الاخيرة
المندرجة تحت جنس قريب الا ان يحمل كلامهم على تخصيصه فيما بين افراد الانواع الاخيرة **قوله** وكذلك الاطراف والنهايات
ست وثلثين فيها فان قلت الاطراف متحدة في المثال المذكور لا انا قلت الحكم بالتثليث مبني على المغايرة الاعتبارية
قوله للتضاد بين المتوائين والمنتهيين اي باعتبار المبدائية والمنتهية وان كان ذاتاهما متحدتين بالماهية **قوله**
فلا تضاد في بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات فيه بحث لان ما منه وما اليه في المستديرة ~~الوضعية~~
المذكورة فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العارض كما في المستقيم اللهم الا ان يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ما
هو اصطلاح القوم فح يكون الدليل قاصرا عن المدعى وان جعل منشأ سلب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء
التضاد بين المبدأ والمنتهى باعتبار عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد وبين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط
فان التضاد بين المبدأ والمنتهى في هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان جعل منشأ انتفاء التضاد بينهما
بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمات ايضا وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتأمل **قوله**
ان انقسموا في الحركة الاينية تخصيص الانقسام بحسب المسافة في الحركة الاينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والا

المقصد التاسع الحركة لا تكون بالذات

علوا وبديا لف فه ما فيه للحركة يجري الاقسام بجميعها في الاقسام الاربعة **قوله** فلا يكون متحركة هذا يشعر بان الجواهر
الظاهرة غير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجمهور متفق على حركة الجواهر وان
كان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من سياق كلامه **قوله** وقد لا يكون كالصور اي كالصور النوعية كما دل كلامه
في حاشية التجريد حيث قال ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المادي للمكان المتصف بالوضع اعني
الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث ثم اطلق الجسم على الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالحركة
واما الهيولي والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها تبعا الحركتين تبعا وبالعرض والموضوع الحقيقي للحركة
الكمية والكيفية هو الهيولي التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما
يجاورها متصف بها على سبيل التبع وبالعرض **قوله** اما ان يكون مبدا الحركة في غيره فان قيل فعلى راي من يجعل الممكنات
كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتاتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتاتى بان يراد بالمتحرك ما جرت
العادة بخلق الحركة منه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا **قوله** ومنهم من قسم الى اقسام على ان الحركة الطبيعية
لا يكون الا الى جهة واحدة فلا يكون حركة النبض منها **قوله** فهي اما سريعة واما بطيئة فان قلت هنا قسم آخر وهي المساوية
فلم لم يتعرض له قلت لان هذا تقسيم للحركات باعتبار وصفها الذاتي والسرعة صفة للمقدار اولا وبالذات **قوله** في
فاحرة لان السريعة التي تقطع المسافة المساوية في زمان اقصر لا يصدق عليها هذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة
في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها في زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطيئة
التي قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء وقطع بعضها في زمان اقصر فان قلت لعل الزيادة
لا يتجزى خارجا قلت بعد تسليم انتفاء لزوم الجزء اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة ثم تقطع البطيئة في الزمان
المساوي اقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الاقل في الزمان المساوي خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة في الزمان
المساوي مسافة اكثر في خاصة شاملة للسريعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان يقال تلك المقدار من المسافة لا يتقطع الا البطيئة
لا يتصور ابطا منها حتى يكون هي السريع بالنسبة اليه فرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد
يجاب عن البحث بان سريعا اذا قطع في جزئين من الزمان غير منقسمين خارجا مسافة فالبطيء يقطع في ذلك الزمان
مسافة اقصر فليفرض انها نصف مسافة السريع فالزمان القصير ههنا هو الجزء الواحد فقط والسريع قطع فيه مسافة مساوية
فقط وانت خبير بان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلايم اصول الفلاسفة كما مر البيانات من ان الزمان
بحث لطلاقه **قوله** لانا نحس بالحركة ولا نحس بشيء من سكناته وقد يجاب بان السكون عندنا عدمي فلا يحس به والحركة وجودي
فلذا الحس بها وفيه نظر اذ قد سبق ان السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عن زيد واقطعه والسب
البعد منه ان يدرك كون الفرس التي تعدو اشد عدو في الزمان المتطاول في مكان واحد **قوله** على تحقيق الجزء
لمن اثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه قال ببطلانه **قوله** اي اذا ارتفع فسر الكلية اعني كلما باداة الاهمال
وهي اذا انما يستدرك قوله جاز ذلك في الثاني والثالث اذ لو ابقى على ظاهره لدخل الوقوف في الثاني والثالث ثم

في الوضع المذكور **قوله** وان تحرك الظل اي نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل
عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق **قوله** ويمكن المضايقة اي المضايقة في بطلان التالي لان الملازمة كما يدعيه
النقاد في المراد بالمضايقة في الدليل الشرطي بتمامه **قوله** لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص بناء على المشهور
من ان الذاتي لا يكون مشككا وان لم يقم عليه البرهان كما مر في مباحث الوجود **قوله** فهمانعة الطبيعة
وقد يكون السبب في البطوء نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولهذا قد يحرك المحرك بالارادة جسما في الهواء
تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطوء فان علة البطوء ههنا لا يعلم مما ذكره المص والشارح فعلته ما ذكرناه وهي
الارادة **قوله** كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء فان الشخص الذي يرميهما بالارادة في هذين
المثالين نظرا لان المتبادر من عبارته ان السهم المرمي فيهما فعلة البطوء فيهما السبب الطبيعية مع ممانعة المخروق بل
ممانعته وحده والمثال الصحيح سهم كبير رمي في الماء وصغير رمي في الهواء فان الاول ابطأ من الثاني وعلة بطوئه الطبيعة
مع ممانعة المخروق فان قلت مراد الشارح ان في حركة السهم المرمي تارة في الماء الى على صوب المركز يبطؤ بالقياس الى
المرمي في الخلاء على صوبه وكذا بالقياس الى المرمي في الهواء وعلة هذا البطوء ممانعة المخروق والطبيعة واما في المرمي في الخلاء
على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده ان علة ابطائية المرمي في الماء بالقياس الى المرمي في
الهواء ممانعة الامرين حتى يرد ما ذكرت قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه الكلام باق كما فرض المرمي في الخلاء
باطل فانه ايضا فرض رميهما بقوة واحدة **قوله** الى ان يكون لكل حركتين مستقيمتين سكونا قد اشير في اواخر الفصل
الثالث من هذا الفصل الى ان هذا الحكم عندهم لا يختص بالحركات الاينية كما يشعر به وصف الحركة ههنا بالمستقيمة بل يعم
غيرها وبهذا ابطل المصنف وقوع الحركة في مقولة ان ينفعل كما مر هناك **قوله** واكثر المتكلمين من المعتزلة سياق كلامه
يدل على ان اهل السنة ايضا من النافين وكان منعهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم لا لان لهم دليلا على النفي بخلاف
المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك كما سيأتي ولهذا قيد ههنا اكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة **قوله** والا لظهر ان يقال
واما ما ذكر اولا فيرد عليه انك ان اردت الوصول التام اخترنا الثاني ومنعنا ان الوصول في الزمان الثاني بل هنا مجموعه
وان اردت الوصول الناقص او اعم اخترنا الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذي كلامنا فيه **قوله**
لزم تتالي الآنات اجاب عنه الكاتبي بما حاصله ان لزوم تتالي الآنات في الخارج ممنوع وانما يلزم فيه ان لو كان الآن موجودا
في الخارج وهو ممنوع ولزومه في الذهن مسلم لكن استحالته ثم انما المستحيل تتالي الآنات في الخارج ورده الشارح بانه اذا
تتالى الآنات في الذهن فلنفرض ان جسما قد تحرك فيها على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى اجزاء لا تنقسم اصلا و
كذا انقسام المسافة اليها فاما ان يكون الاجزاء في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة
فكما ان تركب الامر الممتد من الاجزاء الممتنعة الانقسام في الخارج محال فكذا تركبه منها في الذهن لا يقال اذا لم يكن الآن
موجودا في الخارج لا يكون مجموع الآنين موجودا فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالي
الآنين يكون ذلك المجموع زمانا والزمان سواء كان موجودا او موهوما يجوز وقوع الحركة فيه قطعا **قوله** فيلزم تركب

المسافة ايضا منها واما اذا تحقق الآن ولم ينتقل فلا يلزم هذا المحذور لان الان ظرف للزمان وهو عرض قايم به غير حال
فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة هو المحل فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا كان ثبوت النقطة لا يستلزم
الجزء وكون الخط متألفا من النقاط يستلزمه **قوله** ثم سكون قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي
الحركة الى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لا يلايمها لانه في حيز التوجه بل الميل القسري كما افاد قوة التحريك الى الحد المعين
كذلك افاد قوة التسكين في ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد تحدث بعد ذلك ميلا ومرافقة الى جهة السفل فتحدث
الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخاري رحمه الله الاشبه ان هذا السكون قسري والقاسر
انتفاء تمام الاسباب اذ الفور الطبيعية مثل فروق الطلاء وغيرها كثيرا ما تقتضي امورا تستبعد ما ينتقل **قوله** وابطلها ابن سينا
قيل ويرد عليه ايضا انه يلزم على هذا تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منفوحة بل يلزم تخلل
السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الافلاك
قوله ثم انه اقام الحجة وقد يجاب عنها بان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عن
ذلك الحد بشرطين فهناك ميلان متغايران وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي كثير نفع لتوجه الاستدلال بالنظر الى حدوث
الشرطين ثم يرد منع امتناع حدوث الشرط كما ورد منع امتناع حدوث الميل فتأمل **قوله** فالصواب ان يجاب بمنع استحالة
اجتماع الميلين بل هو واقع كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا طبيعيا الى تحت وقسريا الى فوق وايضا الدليل المذكور
على تقدير تمامه لا يمشي في حركة الكم والكيف فان الحركة فيهما غنية عن الميل كذا ذكره الابهري في شرحه **قوله** والجواب
عنه ان الجبائي الخ قد يجاب عنه ايضا بانه لو سلم لزوم التداخل فلكون مدة الوصول لا في زمان آن الوصول والرجوع يكون
الجميع فيه ساكنا على ما هو المدعي **قوله** لامتناع التداخل فان قلت لو سلم عدم جواز تكاثف اجزاء الجبل فلم لا يجوز
النفوذ مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجم قلت ذلك الجزء من الجبل الذي يندفع بالخردلة لا يبقى
الخردلة في حيزه سواء فرض التكاثف او ازدياد حجم الجبل متحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة في ضمن حركة الكل
فبين الحركتين زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل في هذا الزمان قطعا فان قلت
لا جزء بالفعل قلت ذلك الجزء مستحق وانما الموهوم جزئيته وايضا قلنا ان نفرض الجبل من مركب له اجزاء بالفعل على ان
عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد ونفوذها فيه يقرب من وقوف الجبل في الاستحالة **قوله** بل نرجح برجيه
فان قلت قد ثبت هذا ان الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل في حركة اليد الى فوق
فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل **قوله** جعل المرصد
الرابع الخ فيه ايماء الى ان ترتيب المصنف ليس بمستحسن فان الاصوب كما نقل عنه ان يجعل المرصد الرابع فصلين الاول في
مباحث الاين لاتفاق الفريقين على تحققه والثاني في الاضافة **قوله** ولا حقيقة لها اي ليس للابوة من حيث انها مضاف
حقيق حقيقة الا ما ذكر والا فلنفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا **قوله** ويقال لذات الاب الموصوفة الى قال
الشارح وحو سمي حكمة العين الظاهر ان اطلاقه على الموصوف من حيث انه موصوف لا من حيث ذاته مع قطع النظر

المرصد الخامس في الاضافة

153

عن الموصوف والوصف بينه وبين المشهوري الاخران العارض ههنا ما يحوذ بطريق الوصف لا الجزئية وهناك بالعكس
فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والام يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهوري
هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه وتمام تحقيقه في تلك الحواشي **قوله** وهذا القسمان مضاف مشهوري فان ما شرح
المقاصد ما وقع في المواقف من ان نفس الموصوف ايضا يسمى مضافا مشهوريا مخالف المشهور ثم قد يطلق بلفظ المضاف
بمعنى انه يشتمل الاضافة على ما هو قانون اللغة **قوله** اي هي بحيث يلزم الخ مقتضى السياق ان يقال فان الملزوم ثابت البتة
اللوازم كذلك فات رات رحال التوجيه بما ذكره الابهري من ان تنقل وتكافئ الى تتعقل الغير الا الى المجموع ولكن ان
تحمل عبارة المصنف على حذف المضاف اي ملزوم ثابت اللوازم **قوله** واذا قيد ذلك الغير يكون نسبة وانما يقيد المصنف بها
اعتمادا على ما مر في المرصد الاول من هذا الموقف **قوله** فليس لنا عرض يتعلق به الا العدم لزوم كونه من الاعراض كلا
وبعضا فلا نقض بعدم صدق التعريف عليه بناء على انه ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقته عارضه ذلك **قوله**
وليس كلامنا في ذات الموصوف وحده كما نبهناك عليه هذا الشيء بان يراد بالموصوف المضاف المشهوري بالمعنى الآخر وهو
مقتضى السوق ايضا لكن قد عرفت ان ذات الموصوف من حيث انه موصوف قد عدم الانفكاك في التعقل ههنا ايضا ظاهر بل
في الخارج ايضا اذ كان محاله وجود فيه اللهم الا ان يراد بالموصوف ههنا ذاته من حيث هي والتنبيه على ما ذكره فيما سبق
باعتبار ان الوصف اذا لم يتعلق بالموصوف من حيث هو موصوف فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاولى فتأمل **قوله**
وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك اي الى الحل المذكور ووجه الاشارة ان في قيد الحيثية اشارة الى ان في كل من المتضايفين
اللذين حكم بوجوب انعكاس النسبة بينهما جهة غير حيثية الاضافة والا لكفى هذا التقييد وهذا انما يتحقق في المضاف
المشهوري فان فيه ذات المضاف وحيثية الاضافة واما المضاف الحقيقي فلا شيء فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة
لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص **قوله** بحيث اذا وضعه رفعت ما عداه مثلا اذا رفعت
من الابن كونه حيوانا او انسانا او ما سبقت من الاوصاف واثبت كونه ابنا يثبت اضافة الاب اليه وان رفعت عنه
كونه ابنا واثبت له سائر اوصافه لم يبق الاضافة فعلم ان الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هي بين الاب
والابن واعلم ان الانعكاس قد لا يتحقق الا باعتبار حرف النسبة كالعلم والصفة وقد تحقق اما على وجه الى
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اضافة كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم **قوله**
على ان ذلك لا ينضبط تقديره هذا من كلام ابن سينا كما رض عليه في المقاصد ومعناه ان ذكر الحصر لا ينضبط تقديره
وهو تعريج بما علم ضمنا والتزاما من قوله يكاد يكون الاضافات منحصرة **قوله** كالمبدا فانه اب بالنسبة الى ذات
المبدا لا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضايف بين المبدا والمنتهى كما سلف **قوله** دون سابر علله الخ فقد لا يخرج
المصنف تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتي لزم ان يندرج في التقدم العلي والا لم يخرج الاقسام في الخمسة مع ان ما ذكره
من ان المتقدم العلي موجد يشعر انه راجع الى تقدم الفاعل فيه الا ان يؤول بانه مدخل في الوجود **قوله** الرابع التقدم
بالشرف الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم ههنا بحسب اللغة الا باعتبار ان الفضل الشرف

اجتماعهما

سبب للتقدم في الحس غالبا وبهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الطبيعي فلا يكون قسما برأسه **قوله** يجوز اجتماعه بل يجب
فيه بحث اشرنا اليه في مباحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير لازم في التقدم الذاتي كما لسبق العلة المعدة فانه يسبق العلة
غير الفاعل المستقل بالتاثير ويجب عدم اجتماعه مع المعلول مع ان مثل هذا سبق ذاتي اي طبيعي عندهم وان الشارح كلام المص
بان التقدم زماني ليس الا فالاولى التمسك في نفي هذين التقدمين بتداخل اجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في
مباحث الزمان **قوله** ولا بالشرف والرتبة ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر ما فيه
فليتذكر **قوله** كونه مضي له زمان اكثر لو قال كونه مضى من ابتداء وجوده زمان اكثر ليظهر شموله لما التقدم المتقدم وزمانه
حاضر ووجود المتاخر لكان اولى **قوله** من نوع واحد الظاهر ان تقييد المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز
فان العلتين لمعلولين من نوعين ايضا كذلك **قوله الموقف الرابع في الجوهر** قال الامام الرازي الجوهر
مشتق من الجوهر سمي الجوهر به لظهوره ووجوده وظهور وجود الوصف لو سلم لا يستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد
في وجه التسمية كما تقرر **قوله** ممكن موجود لا في موضوع ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل
والا لكان الشك في وجود جبل من الياقوت او بحر من الزيبق شكا في جوهريته بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع كذا في حاشية التجريد والاوضح الاستشهاد بان قولنا زيد جوهر من الاحكام الايجابية المستدعية
لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكفي وجود الموضوع
فيه فالتصديق بكون الشيء جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا والشك في الوجود في الجوهرية
ثم قد يحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوة اي ماهية اذا وجدت كانت جوهرا والجواب
منع ان الجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن كيف والتحقيق عندهم ان صور الجواهر الكلية جواهر حال وجودها
انها في الذهن بناء على ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية فتأمل **قوله** وعند المتكلمين
موجود متحيز بالذات هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجواهر الكلية الا ان يقال مرادهم لو وجد لكان متحيزا بالذات على
قياس ما قيل في تعريف الحكماء او يمنع جوهرية الماهية **قوله** واما تقسيمه على راي الحكماء فانه في شرح المقاصد
هذا التقسيم على راي المشائين من الحكماء وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا اجزاء له
بسيط وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى وانما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض
وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو العقل والنفس **قوله** فصورة ان كان مقولية الصورة على الصورتين بالاشتراك
اللفظي او الحقيقة والمجاز فلا يجمل قوله فصورة على قسمين بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معنيي المشترك او الحقيقة
والمجاز ولا بطلان الانحصار **قوله** او نوعية ومحلها الهيولى ايضا **قوله** وان كان محلا لها فهيولى يمكن ان يعترض
فيه النساطح في الحال والمحل بالنوعية المقابلة للتركيب فيخرج محل صور المركبات من الهيولى ويمكن دفعه في الهيولى
لانها هيولى ثانية فالانحياز في الاقسام بالاعتبار والحيثية **قوله** بناء على نفي الجوهر وعلى نفي تركب الجسم من اجسام
صغار كما ذهب اليه ذو مقراطيس وسيبطل انشاء الله تع ان ليس لهم برهان على بطلانه **قوله** اذ على تقدير ثبوته

ولك ان تقول اذا ثبت تركب الجسم مما ليس حالا في جوهر آخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد **قوله** والثاني مما لا جزم به
كان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للزوم بطريق آخر فالثاني مما لا جزم به **قوله** والا فما هو فان قيل الجسم مع الهيولى ايضا
بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء قلنا المراد وجود المركب بالنظر الى ذاته من حيث انها ماهية لا يكون الا
بالقوة بالنظر الى الصورة بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة **قوله**
بل يجوز ان يكون جزء النفس نعم لو تم دليل بساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المص بالجوهر المنقسم في قوله الجوهر اما حال
الابعاد اي الجوهر المتحقق الوجود فلا يتجه شيء مما اورده الشارح قلت لا يتجه الاشكال على التقسيم الاول في ايضا خلا بالغرض
المتن **قوله** لانه هو الذي قام به التاليف تلخيص السند لال القاضي ان كل واحد من الطرفين جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف
جسم وفاقا والجواب ان المعتبر في الحقيقة الجسمية هو التاليف في نفسه والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع
غيره فلا يتكرر الوسط **قوله** هو الانفصال والتاليف عطف التاليف على الانفصال عطف تفسير باشارة الى ان ليس المراد
بالانفصال الانفصال البعدي المنافي لاثبات الجوهر الفرد **قوله** ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف فيما التعسف ناظرا الى كلام
القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام الوصف بشيئين لكل منهما جزء المحل والاقرب انه ناظر الى كلام المص
ووجه التعسف ان القول بالتاليف لا يستلزم مجموعية الجسم الا بالقول بان التاليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور
فكيف يجعل القول بالتاليف مبني القول لمجموعية الجسم وايضا آخر الكلام ينفي ثبوت التاليف عند القاضي مطلقا واول الكلام
يثبته فلا وجه لجعل احد الكلامين محصل الآخر **قوله** هيئة احاطة حد واحد فان قلت ان اراد الاحاطة من جميع الجوانب
يلزم ان لا يوجد للسطح شكل وان اراد الاحاطة من جهة انتفاء ومن حيث انه مقدار ملحوظ التناهي شكل البتة مع انهم صرحوا
بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة **قوله** ولا يعقل النهاية هذا محمول على حذف
المضاف بقرينة السياق اي احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء اي طاهر فاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا
يرد ان كون الجوهر ذا نهاية لا يستلزم انقسامه في نفسه ولذا قالوا بكونه ذا نهاية في جواب السند لال الفلاسفة على بطلانه بحدوث
الحجب على ما هو المشهور **قوله** ولا يشبه شيئا من الاشكال لو قال ولا يشاكل كما يلائمه آخر كلامه لكان اظهر لان المشابهة في
الاصطلاح هو الاتحاد في الكيف مطلقا واما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق في بحث الوحدة **قوله** واما غيره فلهم
اختلاف في تخصيص القاضي نفي المشاكلة عن الجوهر الفرد وتخصيصه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور في
في خصوصية تلك المشاكلة التي نفاها القاضي ولا يخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهرا فيحتمل
ان يكون معنى الاختلاف انه لو تشكل كان اللايق به ان يتشكل بكذا او كذا والمفهوم من سياق كلامه في وجوه الاختلاف انهم
بعد شبهه بشيء من الاشكال المذكورة تمامه مخصوص لابيان المشاكلة نعم عدم اتحاد مورد النفي والاثبات بين القاضي
وغيره لازم البتة **قوله** وسائر المضلعات الظاهر انه تباين ما ذكر في المثلثات والمسدسات ايضا الا اذا كانت متفاوتة في الصغر
والكبر فح لا يتاتى التركب منها بلا خلو فرج بخلاف المربعات فانه قد يتاتى فيه ذلك قطعا وان كانت متفاوتة في المقادير فعلى
هذا وجه تخصيص بعضهم بالمربع امكان تركب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج من غير تفصيل واما غيره من المضلعات فانما يمكن

فيها وكذا التركيب بتفصيل وهو او الكانت متساوية المقادير قوله لانا لانم ان له نهاية هذا مخالف لما اشتهر من المتكلمين
حيث اجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى بان تلاقي الطرفين بالنهاية لا بالذات فلا يلزم التقا
قوله ان يحيط به النهاية اولا يرى ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليست بمحيطة به ولذا لم يثبتوا له الشكل قوله والانقص
فيه محيط ومحاط ما ينقسم لا باعتبار ان احد الفصلين المحيط والاخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة
عن المحاط الذي هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لا يكون الا ماله اجزاء كما ذكرنا سابقا قوله فلعلهم اراد وابه ان له حجما وكذا
ان تقول معنى قولهم له حظ من المساحة ان له مدخلا في وجود مساحة الجسم لان لنفسه مساحة ما قوله ومعرفة آثاره
لان المراد بالآثار هو المعنى العام المتناول للمرسم اذ حدية المذكور للجسم غير مشتمل قوله لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي اي عن احواله
اذ هو موضوع العلم الطبيعي ولا بحث عن نفس الموضوع وحذف المضاف في مثله اعتمادا على الفهم شايع في عبارات القوم
قوله اذ لا يجب ان يوجد فيه ابعاد بالفعل فيه بحث لان الامكان داخل على التوهم لا على نفس الابعاد فالمتهم بانه يجب عدم الالتفات
بتوهم الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك فكان قوله وتلخيص الكلام اشارة الى ما ذكر من افضلال كلام المصنف قوله سيما في الكرة
اذ لا خط فيه لا استقامة ولا استدارة لعدم تناهيه في الوضع قد سبق ان التناهي قسمان
تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن ان يتوقف عند حد
وتقديره وهو الذي دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب ان ينتهي بالفعل في المقدار فانتهاؤه يكون بسطح بالفعل
سواء كان متناهيا في المقدار يستلزم تناهيه في الوضع ام لا واما السطح والخط فربما لا يكون لهما نهاية بالفعل لعدم تناهيهما في
الوضع وان تناهى في المقدار كسطح الكرة وما يشبهها ومحيط الدائرة وما شابهها ومما ينبغي ان ينبه له ان المشهور وان كان
انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كسطح المستدير قوله لانها قد تزول الخ فان قلت الواقع في
التعريف مطلق الابعاد والزايل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذ لا يخلو عن بعد ما قلت اذا جعل المكعب
كرة ربما لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المطلق ايضا قوله والدفع بامكان الفرض فيما عليه قيد الفرض مع الامكان
غير مفيد بل مخل لانه يدخل ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض
محالا وقوله ما هو ذب الانفصال فيه فيه ما في شرح المقاصد من ان في المجردات يستحيل فرض الابعاد وعلى ان الانفصال بها من
المحال الذي لا يمكن فرضها واما ما اشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه ماخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفي
الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بان بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد المذكورة بالفعل كالافلاك
التي تستلزم الشكل لها اما ذاتيا قوله فانه يمكن فرضه على وجوه بل يمكن فرضه على وجوه شتى غير متناهية فقابل
قوله واعتذر المعتذر صاحب المحاكمات والامر بالتامل ليظهر ما في الاعتذار على التنزل من البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر
بالتامل ان هذا التعريف من الحكماء فذكر قبول وجود المعتزلة يكتفى بحذر فيه عما ذكر على سبيل التنزل وانت خبير بان الحكم
على التنزل لا يبتنى على وجود القابل بل بالتحرز عنه عن الاعتراض قوله فلنا ان قيل في الالتزام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودي
وفيه ما فيه والحق ان يقال المراد امكان القبول الخارجي ولا يحصل الا للمجموع هذا ويمكن ان يجاب بان مراد الشارح ان التعريف

للصورة الجسمية لا للجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودي لا يضر وانما يضر ان لو كان التعريف للكل فان قلت فصدق التعريف
على الكل يضر لانه صدق على المباين قلت التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا وهذا لا يصدق على الجسم لانه جوهران واما القول
بان القبول الخارجي للمجموع ثم لان في نفسها الخارجي مفارقة للهيولى البتة وهذا لا يستلزم ان يكون القبول الخارجي للمجموع الا
يرى ان المقدار مفتقر في الوجود الخارجي الى العلة ومع هذا قد يكون القبول الخارجي له فقط قوله قبوله اياه في الوجود الخارجي
اي لتلك الابعاد والحاصل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلثة الخارجية فيه وفي تمام هذا الجواب بعد حمل الامكان على نفس
الفرض تامل قوله اذ الكلام الوهم جوهر والحق انه عرض وذكر في المواقف الجوهر باعتبار ذاته للجوهر اعني النفس وقد يقال
هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المص الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره
في السند الاجسام التخيلية وابعادها وفيه بحث اذ لا وجه لحمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم واما الاعتراض بالجسم
التعليمي المتوهم فبعيد جدا لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهريته نظرا الى ما ذكره في مباحث الجوهر
قوله فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية قد يمنع بطلان التالي لما مر غير مرة من انه لا دليل على كون شيء من الحقائق
معقولا بالكنه قوله والفصل ليس مبهما لينحصل بفصل آخر فيه بحث لانه ان اراد انه لا ابهام في نفس مفهوم الفصل
فمسلم لكنه لا يجدي لان اللازم منه ان لا يحتاج الفصل في تحصيل الامر الخارجي عن نفس مفهومه والمقصود هنا عدم احتياجه الى
فصل آخر داخل في مفهومه يحصل جزؤه الآخر وهو جنسه المبهم وان اراد انه لا ابهام له في نفس مفهومه ولا في جزئه فمم
وما ذكره لا يدل عليه قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد اجيب بان ليس المراد بما ذكر في تعريف الجسم الخطوط او السطوح
حتى يعترض بان الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم لماهيته بل معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذاهب
في الجهات الثلث ولا اشكال ان ذهاب الجسم في الجهات الثلث لازم له يصح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة التعريف ما له
الابعاد الثلثة لاستقام ما ذكرته لكن العبارة هي الطول والعرض والعمق والظاهر ان لا طول في الكرة قلت قد سبق ان
الطول قد يقال للامتداد المفروض اولا والعرض للامتداد المفروض ثانيا والعمق للامتداد المفروض ثالثا ولا شك في تحقق
هذه المعاني في الكرة قوله وايضا فان اخذنا الخ اجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على تقاطع الطول والعرض والعمق
حتى يرد الاشكال بتبدل ما في الشمع من الابعاد وبقاء جسميتها بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو الطول والعرض
والعمق اعني الذهاب في الجهات الثلث فلا يلزم منه تبدل الابعاد المعينة قوله فقاله النظام فان قلت سبق في المقصد الثاني
ان الجسم عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك القول قلت الجوهر عنده اعراض مجتمعة ايضا فيجاز به
بالاجزاء الغير المتناهية الجوهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض المجتمعة قوله وما هو كقول الصالحية عطف اما على ما
يحدى كما هو الملايم لكلام الشارح واقرب ورابه اي نقدره الى ما يدل البرهان على بطلانه والعائد الضمير المنصوب في قوله
نقدره او الى نقدر التعريف الذي هو بطل كقول الصالحية وعلى كلا الوجهين فلفظ هو مبتدأ وباطل خبره وكقول الصالحية
معترض او خبر وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول قوله لانتقاض الاول بالباري تعالى فان قلت لعلهم
يلتزمون ذلك مع ان التزام الكرامية مذكور في الالهيات قلت الكلام تحقيقي لا الزامي فالتزامهم لا يضر كما سبق قوله

اما متحيز بالذات فهو جوهر اذ لا معنى للجوهر عند المتكلمين الا المتحيز بالذات فلا يرد ان الاتفاق على ان كل جوهر متحيز لا يستلزم القول بان كل متحيز جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوفة عليه **قوله** ولا يكون جوهرا فردا فيه بحث لان منع الجوهر الفرد ما لا ينقسم بحسب المقدار اصلا وهو لا ينافي ان يكون له اجزاء كالهيولى والصورة للجسم **قوله** ومن المعلوم الى فيه بحث لان قوله او لا يكون متحيزا رفع الايجاب الكلي فيجوز ان يكون بعضها متحيزا بالذات ولا يلزم ما ذكره من المحذور ويمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام القائل بتركيب الجوهر من محض الاعراض وانما نبه على الشق الثاني مع انه كاف في المقصود توسيعا للدائرة فلا يضر عدم التصريح بابطال ما ذكر من الاحتمال المحض **قوله** الاول ان الجوهر هذا الوجه على تقدير تمامه لا يثبت مذهبهما اعني كون الجسم محض الاعراض المجتمعة بل انما يثبت كون الاعراض داخلة في حقيقة الجسم ذي قولات رح فلا حاجة بنا الى قبول الاعراض في حقايق الجواهر ثم الى هذا **قوله** معارضة بان يقال الى فيه بان هذه المعارضة لا تصح على مذهب النظام لان الاجسام عنده باقية عنده كالاعراض ويمكن ان يقال الكلام لمتبع لا الزامي وبقاء الاجسام ضروري فلا يضر عدم قبول الخصم وفيه ما فيه **قوله** عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وعن عدم الفرق بين الجواهر والاعراض في التجدد والبقاء فرونه ان تجدد الجزء يوجب تجدد الكل فيلزم الخلف الا ان القائل بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعري وهو لا يقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقايق متخالفة واما الاف ره فهم قائلون ببقائها وانت خبير بان هذا مخالف لما سبق في مباحث الاعراض من ان الشيخ الاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة قائلون بعدم البقاء والحق ان يختار القائل تماثل الجواهر الافراد في الاجسام وان الامتياز بينهما بامور خارجة عن حقيقتها **قوله** واذا انتفى انتفى تمامه في نفس الكون محل بحث **قوله** ولا فرضا عقليا اي فرضا مطابقا للواقع بان يوجد فيه شيء غير شيء في نفس الامر وان عجز الوهم عن تمييز الشيئين بناء على ان هذا التمييز مع عجز متوقف على كل احساس ولا احساس بها لغاية الصغر فلا يميز الوهم بينهما **قوله** سنتهي الى ان تحقق فيعود ههنا بحث وهو بسيطها واعلم انك قد نبهت في اول المواقف على مذهبه وانه لا يقول بالهيولى المصطلحة رح فلا معنى لقوله بانحصار الجسم وعدوه هيولى الا ان يريد بالهيولى ما هو في حكم الجوهر الفرد او نقول كذا قيل ولك ان تقول مراده بقوله بعد وحدة مادة الهيولى عنده كذلك وشبه به لفظ الامتداد كما عرفت معناه

قوله المرصد الاول في الذات

اي في بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب في افراز المقاصد المذكورة في هذا المرصد عما بعدها وتقديمها عليها قلت اما المقصد الاول فظاهر لان اثبات الوجود اهم مع ان الصفات الوجودية تتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية اذا اقترنت على وجه العدول لا السالبة المحصولة واما المقصد الثاني فلان مخالفة ذاته لساير الذوات مبني لاختصاصه بالصفات الثبوتية الفرقية والصفات السلبية ايضا كما سيظهر واما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود اشد ارتباط وانما لم يفرده على المقصد الثاني بناء على انه ليس فيه ههنا تفصيل يعتنى بشأنه وانما هو ان ثبت الى ما فصل في الامور العامة **قوله** اما بامكانه او بحدوثه المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالامكان وحده وما

كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين ولم يسبق من المحصل تم حمل لقول بعضهم بان علة الاحتياج مجرد الامكان لم يلتفت اليه الشارح رح وحمل قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا او شطرا وقوله او بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فقوله بناء متعلق بمجموع قوله اما بامكانه او بحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط تنبيه حمل الامكان على الامكان المجرد بعيد جدا او لطف انه لو لم يقيد المسلك الاول بذلك كما لم يقيد في المحصل لكان اظهر **قوله** حيث قال لا احب الافلين اي لا احبهم فضلا عن عبادتهم لان الافل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه اعني الافول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون محبوبا للعاقل ثم ان الافول اعني الغيبة وان عم الجوهر والعرض الا ان قوله عم لا احب الافلين نفي لربوبية الجوهر على الوجه المذكور فلذا قيل باختصاص طريقته عم السلام بحدوث الجوهر وبهذا التقرير يسقط ما يقال من ان اللازم من السند لا انه عم عدم صلاحية الافل ربا لا ثبوت الصانع للعالم وان الحدوث يقتضي المحدث هذا فان قلت يحتمل ان يكون السند لا انه عم بالامكان بان يكون حاصله ان الافول تغير من حال الى حال والتغير يقتضي امكان المتغير المحوج الى العلة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استلزامه للحدوث والا فالتجاوز عنه الى الامكان بعد العلم به وكونه اظهر في الدلالة على المطلوب بعيد لكن البعيد والظاهر ان العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة نعم ههنا شيء وهو ان ادلة استلزام حدوث الحال لحدوث المحل مما لا يكاد يصح كما سيجيء فكيف استدل الخليل بحدوث الافول على حدوث محله وانه ليس ربا على ان كون الافول امرا موجودا مما يمكن ان يناقش فيه نعم كونه امرا متجددا مما لا خفاء فيه لكن في استفادة منه ان موضعه لا يصلح للالوهية **قوله** اي المتحيز بالذات فسر العالم بالجوهر لان المجردات غير ثابتة عندنا **قوله** بناء على ما قيل التقييد بالله فيه لبس بلا قرانه بل لزيادة مناسبة للعالم الجوهري المشتمل على النظام الاحسن فان هذا رفعة شان كما في ذلك رفيه بحجريه **قوله** بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها الظاهر ان المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري او الحاصل به من حيث كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل في الكونة فعلا وان كان فيها ضروري فان قلت ما ذكر يتمثل بغير الظن والمسئلة من المطالب التي يطلب فيها اليقين قلت قد سبق ان العلة اذا كانت قطعية في التمثيل يرجع الى القياس ويفيد اليقين وعليه بنوا كلامهم لكن يرد عليه انا لا نم ان الواحد منا محدث لافعاله ودعوى الفرق لا يسمع ههنا قطعا وان اراد بالفاعل مطلق المؤثر المنع ايضا فلعل افعالنا عند دواعينا حدثت اتفاقا بلا مؤثر فان بنوا هذا على بحر ان كل حادث لا بد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب وان اقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا دليلا استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس **قوله** وكل ممكن محتاج الى فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام في الاستدلال بالحدوث لا يقال المراد ان كل ممكن محتاج الى مؤثر لحدوثه لانا نقول ان اراد انه محتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان اراد انه محتاج اليه لحدوثه وامكانه رجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت ان الاستدلال بالحدوث وحده فالظاهر ان يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البداهة **قوله** والواجب لا تركيب فيه اي ما يكون واجبا لا يكون مركبا ولا متكثرا وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظة

ثم هذه المقدمة اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهري مركب وكثير ولا شي من الواجب بمركب ولا كثير
فالعالم الجوهري ليس بواجب ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما فتدبر الاستدراك والاستدراد من قلة التدبر **قوله**
وكل ممكن فله علة اي للامكان وصرورته اللازم له فيما سوى الصفات فان قلت الثابت بهذا البرهان ان له علة لا ان له علة
موجودة وانما يلزم لو بين ان الماهية من حيث هي لا تؤثر مع ان جمهور المتكلمين صرحوا بان الماهية الواجبة علة لوجوده
قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجود نفسه واعطاء وجود غيره **قوله** مثل ما يشاهد من انقلاب النطفة الى آخره
كناية عن العلم اليقيني والنطفة في الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة اي ماء قليل عذب والمراد هيهنا المني و
العلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ والمراد باللحم في قوله ثم لحما ودما اللحم الذي يكسى به
العظام على ما نطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين
ويحتمل ان يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما ودما والاول اظهر وترك المص ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه **قوله**
من مؤثر لا شعور له يعني القوة المولدة لكونها في النطفة كما يدعيه قوم تا هو في النطفة واعلم ان الظاهر ان المراد بالاعراض
الحادثة بها ليس مجرد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتباري مجرد
ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتبع على هذه الانقلابات من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص وغيره
قوله منتهية الى مبدء اما لا شك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض في انفسها ايضا لكن لما اشتهر بينهم ان وجود الوصف في
نفسه وجوده في محله لم يجعل الاستدلال بامكان وجوده في نفسه عن خفاء فلم يلتفت اليه **قوله** ان الاجسام متماثلة فلا
يكون اختصاص كل جسم بما له من الصفات لذاته من غير احتياج الى مخصص خارجي **قوله** فيتعين الثاني وهو المطلوب او
المطلوب هيهنا مجرد اثبات واجب الوجود اما ان الاشياء باسرها مستندة اليه ابتداء بلا واسطة بعضها الى البعض فذلك بحث آخر
يستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع **قوله** ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وصح ان قلت فلكين منع قوله
والامكان محكن فله مؤثر انه مؤثرا لحدوثه لا لامكانه وصح منع بر ما ذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب يمنعه لان انتفاء الوجوب
لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت الملحوظ هيهنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان
كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان عدم كون القايم بغيره مؤثرا للعالم ليس لاستلزامه الحدوث لانتقاضه بالصفات
بل لاستلزامه الامكان كما سيأتي فالرجوع بالاخرة الى الامكان وصح فيها ايضا فليتامل **قوله** والمشهور ان المتكلمين الى آخره
في كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الاحوال الحدوث والجمع باعتبار خصوصياتها لكونه اللازم من هذا
المشهور اعني مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والظاهر ان ذلك
انما هو لمسلك الامكان فتدبر **قوله** ولا يكون حادثا اي في هذا التقرير زكاكة لان حاصله ان ذلك الصانع ان كان حادثا
يلزم اما احد المحالين واما المطلوب ولا شك ان لزوم المطلوب ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال
ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فالاظهر ان يقول والثالث خلف باطل مع انه عين المطلوب
او يقول وذلك الصانع اما حادث او قديم والاول باطل للزوم الدور او التسلسل والثاني هو المطلوب **قوله** المسلك الثاني

للحكماء غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك آخر **قوله** لمؤنات
كثيرة في لفظ كثيرة اشعار بان فيه بعض المؤنات السابقة وهو اثبات احتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل
لا اثبات نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء امكانه وهذا
ظاهر **قوله** وان تسلسلت لم يتعرض للدور لان بطلانه اظهر بل قد يدعى فيه الضرورة كما سبق **قوله** لاحتياجه الى
اجزائه ولان كل جزء منه ممكن **قوله** لا تكون نفس ذلك المجموع ولا جميع اجزائه اراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا
ملاحظة تفصيل كل واحد من الاحاد وبجميع الاجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بان يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة للآخر
متسلسلا الى غير النهاية فيكون لكل منها مدخل مخصوص في العلية للمجموع ونظيره ما قيل في اثناء كسبة العشرة الموقوف
للماهية يمتنع ان يكون نفسها وكذا يمتنع ان يكون جميع اجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع توهم
صحة علية جميع اجزاء الشي له في الخارج لصحة عليته له في الذهن ويكون الحكم بالنفي في كلا الامرين صحيحا بخلاف ما
ما اذا اريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه تلك **قوله** فيلزم ان يكون الجزء الذي الاول وغيرهما من
توارد العلتين على ذلك الجزء وغيره مما لا يخفى **قوله** وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب لا يقال تناهي الممكنات
يتوقف على ثبوت الواجب في نفسه وثبوت الواجب في نفسه لا يتوقف على التناهي وما يدل عليه وان كان يستلزم بل ايضا
يتوقف عليه فلا مصادرة كما في الاستدلال بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتناهي الممكنات متوقف على العلم بثبوت
الواجب كما دل عليه قوله ولا بد ان تنتهي الى آخره فاثباته بما يدل على التناهي يكون مصادرة فان قلت العلم بتناهيها لا يتوقف
على العلم بثبوت الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على
بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل ايضا والكلام هيهنا في المستدل على ذلك البطلان بالدليل الذي
اراد الاستغناء في الحكم بالتناهي والعلم به ببرهان التطبيق لم يكن ما ذكر دليلا مستقلا على ذلك البطلان **قوله** اي الممتنع
ان يتصور هذا الطرف اقتضاء لا يمتنع فان ضبط غير المتناهي باطل واطلاق اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ
اجزاؤه منفصلا كما اشار اليه في بحث العلم **قوله** موجود هيهنا انما قال هيهنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود وفيما جزؤه
معدوم **قوله** وان اردت بها الفاعل لم يتعرض لسائر العلل الناقصة لان الكلام في العلل الموجدة وهي منحصرة في العلة
التامة والفاعل **قوله** ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة فان قلت الكلام في السلسلة التي كل واحد من احادها ممكن
فكيف يجوز حصول بعض اجزائها بلا علة قلت المقصود منع قوله علة الكل علة لكل جزء بسند انه يجوز حصول بعض الاجزاء
بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام او نقول معناه بلا علة منه وحده وهي علة الكل وح يكون مؤداه مؤدى قوله
او بعلة اخرى ويكون لفظا او للتخيير في التعبير ومثله شايع في المفتاح وان كان لا يخلو عن نوع تكلف **قوله** على معنى انه
لا يستند شي منها الا اليه او الى ما صدر عنه قد اشرنا في مباحث العلة والمعلول الى الاعتراض على هذا الكلام بان المعلوم
تناهيه ان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل على معنى ان لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه واما الاستقلال
بالمعنى الذي اشار اليه الشارح فهو انما يجب في مركب من احاد متناهية يستند بعضها الى بعض واما في الاحاد الغير المتناهية المستندة

بعضها الى بعضها على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيه فلزومه ثم فالواجب ح ان يكون موجب الكل موجدا الكل
جزء منه اما بنفسه او بجزئه ولا محذور في كون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة وكونه معلولا لما قبلها بمرتبة وهلم جرا فليتامل
قوله فان قيل هذا منقوض الخ اي قولهم علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع ان فاعل ليس
فاعلا الكل واحد من اجزائه هذا السوال بعد ما صرح في الجواب السابق بقوله وهو في مجموع كل جزء منه ممكن غير موجه وكان حمل
الشارح في اشار جوابه كما ترى انه يومي اليه وقد يقال النقض بقولهم علة الكلية لا يكون جزءا فيقال لا حاجة للنقض لان الواجب ليس
بعلة مستقلة للكل بل لما سواه من الممكنات ولو سلم عليته للكل بمعنى ان ماهية الواجب يوجب وجود نفسه وغيره فلا نقض ايضا
اذ ح يكون علة لكل جزء منه فلم يحتج الى تقييد الكل بامكان كل جزء منه لدفعه ولا يخفى عليك ان امكان الكل يستلزم احتياجه
الى علة مستقلة قطعا فلا وجه لمنعه بعد الاعتراف بالملزوم على ما اطبقوا عليه نعم لو يستلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان
له وجه لكن ذلك الاستلزام خفي لكل جزء منه ممكن واما في المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور اثر عنه عندهم
كما بيناه في بحث العلة والمعلول قوله فلا يجدي كم اخراجه لان دفع المستند مع بقاء المنع لا يفيد قوله وعن الثاني و
هو المعارضة لا يخفى ان كون الثاني معارضة هو الذي يستفاد من قول المص وايضا لو كان فاعل الكل الخ ويمكن ان يتوجه
يكون به من الحريي صورتي النقض الاجمالي وهي لزوم المحال على تقدير تمام الدليل لا التخلف في صورة النقض كما في السوال الاول
قوله فان علة اولا لان تاثير ذلك الجزء في السلسلة بتحصيل ما تحته وتاثير علته بتحصيله وتحصيل ما تحته ولا اشكال جعل
السلسلة ما يؤثر في اجزائها اكثر او في من جعلها ما يؤثر في اقل هذا او قد اشرنا فيما سبق الى انه في هذا الكلام بان ما قبل
المعلول الاخير متعين لعلية السلسلة لكفايته في ايجادها وعدم احتياجه فيه الى معاون اذ المعلول الاخير ليس بعلة لشيء
بخلاف غيره من الاجزاء فانه محتاج في ايجادها الى الجزء الذي صدر عنه قوله ولك ان تتمسك فان قلت لما جاز التمسك
في ذلك ابتداء الحاق باقي المقدمات المذكورة فيه مستدركة فيختل الدليل السابق قلت مثله عند المص من قبيل تقييد الطرايق
والتقبيح في صحة الدليل كما صرح به في ثالث توجيهات الهيولى من موقف الجواهر قوله ولا شك ان عدم المجموع يكون الخ
نقل عنه فيه اشارة الى ما في كلام المص من الخلل ولعل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه
ممتنعا بالنظر اليه وبهذا الاعتبار كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لان كل واحد من احاد السلسلة غير المعلول الاخير يمتنع
ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور اذا ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من احاده ومن جملة
الاحاد معلول ذلك الجزء الذي فرض علة للمجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذي يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق
وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما قاله الشارح من ان موجد السلسلة ينبغي ان يمنع جميع
طرق انعدام السلسلة وح لا يجوز ان يكون جزءا لانه لا يمنع طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علة لها فيلزم
ان يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه وبهذا يظهر وجه تقييد قول المص اذا فرض عدم جميع الاجزاء بقوله اي عدم اي
جزء واحد منها ويمكن ان يوجه كلام المص ايضا بان كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها بعدم معلوله اذ لو كان نفسه موجودا
والمفروض عدم الفضا وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا ثم ما ذكره الشارح انظر فليتدبر قوله لان عدم

شيء منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته فيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لزم ان يكون علة الشيء مانعة لجميع انحاء عدمه بنفسها او
لا يكفي كونها مانعة له اما بنفسها او بجزئها لم يفد ما ذكر لجواز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة ويكون مانعا
لعدمها بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على ما صورناه من قبل ثم الحق انه يكفي
كون العلة مانعة لجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها او بجزئها للقطع بانه آ اذا كان علة ب ج وب علة لد لكان مجموع آ ب
علة مستقلة لمجموع ج د وما نعا لجزئه لعدم ذلك المجموع بعدم احد جزئيه فليتامل قوله وهذا المسلك غير محتاج الى
هذا الظاهر فان حاصله ان علة الجميع يجب ان يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على
ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا او غير مشتمل على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الاول
والثاني فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا واما احتياج المسلك الثالث
ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلثة في ان كلا منها اشارة الى ادلة بطلان التسلسل من غير احتياج في اثبات الواجب
الى ملاحظة بطلانه فليتامل قوله وقريب منه مكشوف فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع
العدم وهما متقاربان كذا نقل من الشارح وتلك ان تعكس حديث النظر كما يشير به قول الشارح في المسلك الرابع ومستخرج
من ملاحظة حال عدم المعلول قوله لزم ان لا يوجد شيء اصلا قيل هذا المسلك ايضا محتاج الى ابطال التسلسل لان
كل ممكن وان لم يستحق الوجود نظرا الى نفسه يستحقه نظرا الى علته فيجوز ان يكون كل من الممكنات بعلة ممكنة لا الى نهاية فيستحق
الوجود والايجاد بالنظر اليها والظاهر ان هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس قوله وهنا المسلك اخر الخ واظهر منه
قيل بل ههنا مسلك آخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود في الممكن وكل ممكن موجود لا بد له من علة
تامة للممكن المفروض اولا لاحتياجه الى علة تلك العلة ايضا وان كانت واجبة او مشتملة عليه ثبت المطلوب فافهم
وفيه ان العلة التامة للممكن في مرتبة من المراتب جاز ان يكون كما اشار اليه في الاعتراض على المسلك الثالث واما علة
المستقل بالتاثير فجاز ان يكون جزءها وبالجملة لبعض الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متاتية ههنا ايضا
فليتامل قوله لان الدليل ملزوم الخ فيه ان الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل هو الفاسد فعلى تقدير ان
يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لا خلل في ابطال ذينك الدليلين الفاسدين على تقدير تسليم الاستلزام ايضا والظاهر
ان اطلاق الملزوم على الدليل الفاسد مبني على انه لو صح لاستلزمه قوله لكان وجوده اما نفس ماهيته او جزءها او خارجا
على مفهوم الكون في الاعيان المضاف اليه تعالى يسقط الجواب الاول لكنه خلاف الظاهر قوله لان العالم قديم بدليله
فيه ان القديم من العالم عند من يقول به بعض اجزائه اذ لا شك في حدوث الحوادث فيجوز ان يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة
الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ما عداه فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق فان محل الاختيار والايجاب في قوله
اما مختارا او موجبا على الاختيار والايجاب بالنسبة الى كل مصنوعاته منع الملازمة الا يرى ان المتكلمين قائلون
بانه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ما عداه وكان ما ذكره كلام الكرامي فتامل قوله لزم قدم
الحادث اليومي او التسلسل اذ لو توقف كل حادث يومي على شرط حادث لزم الثاني والا لزم الاول قوله الى ذاته

قوله الواجب تع اي باعتبار صفته الحقيقية التي هي العلم فتطابق قوله الآتي اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه الخ

ان هذه الافعال المتقنة لا تستند الى عديم العلم هذا انما على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الاشياء

ابتداء الى الله تع فلا عبرة باحتمال ان يوجد الواجب ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل الذي متوسطا صادرا عنه عز وجل

بالايجاب **قوله** ايضا جواز ذلك الى وجوه اخر قيل عليه ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو يثبت قدم صفاته

وان استدلوا بامكانه فهو يثبت وجوبه واجيب بان الامر كذلك لكنهم لم يثبتوا الشيء منهما عند اثباته بل جعلوا كلا منهما

مطلبا آخر **قوله** اما لذاته وهو باطل واما لفاعل وقد سبق في موقف الاعراض اعتراض على كلامه المقدمات المذكورة

ههنا فلينظر فيه والاقرب في بيان الازلية والابدية ان يقال لو لم يكن ازليا ابديا لكان قابلا للعدم فيحتاج في ترجح

وجوده على عدمه الى مرجح خارجي فينتقض **قوله** في ان ذاته مخالف بحسب الحقيقة في المحصل من الصفات السلبية وهو

مبني على تأويلها بعدم المماثلة ولا فرق الى التأويل وان كان التلازم مما لا شك فيه ثم هذه ليست من الصفات الوجودية

المتعارفة ولذا لم يورده المص في شيء من القسمين ولكل وجهة هو موليها **قوله** فانهما قالا المماثلة بين

كل موجودين اي بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة وهذا هو

المستفاد من ظاهر قول الشيخ ان وجود كل شيء عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان اوله المص فيما سبق

بان معناه انه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود **قوله** فهو المنزه عن المثل اما في ذاته فلما ذكره واما في

صفاته فلان شيئا من الممكنات لا يساويه في شيء من الصفات وكان ذكر الند بعد المثل لتشبيه الثاني **قوله** هو المثل

المناوي اي المعادي واصله الهمز لانه من النوء وهو النهوض وكان المعاديين ينهض كل منهما الى الآخر **قوله**

مماثلة لساير الذوات في الذاتية والحقيقة وجمع كلامهم ان مفهوم الذات تمام حقيقة ما تحته كما سبق والاشتراك ذاته

تعالى لساير الذوات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه صادق على الكل صدق العارض

على المعروض مما لا نزاع فيه **قوله** والحيوة والعلم التام انما يتعدد الحيوة لشيء يمتاز به عن صفاتنا كما قيد العلم والقدرة

لان حيوته تع مخالفة بالنوع لحيوتنا على ما سيجيء في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة

هكذا قيل وفيه انهم صرحوا بان علمه تع وكذا قدرته ليس بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة ويمكن ان يقال

انما لم يقيد الحيوة لان حيوته تع عند جمهور الفلاسفة وابي الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سيجيء والظ

ان مراد مثبتي الاحوال بهما العالمية والقادرية اللتان جعلوهما مميز ذاته تع فتقييدهما بالتامة تقييد الحيوة

في المآل **قوله** ليس كمثله شيء قيل العرب اذا ارادت المبالغة في نفي المشابهة نفت بين حرفي التشبيه فتقول

ليس كمثل فلان احد وقيل الكاف صلة تزيد في الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله تع فان آمنوا

بمثل ما آمنتم به ويقال ليس هذا كلام مثلك اي كلامك والكلام في هذه الآية مبسوط في المطول وحواشيه

فلينظر فيهما **قوله** هي المشاركة في اخص صفات النفس قد سبق في اواخر مبحث الوجود ان المشاركة في الحقيقة

تستلزم المشاركة في اللوازم ويشير اليه الآن ايضا فنفي المشاركة في اخص الصفات يستلزم نفي المشاركة في الحقيقة فلا يحتج

159

قوله دون المشاركة في الذات والحقيقة اللهم الا ان يكون مرادهم مجرد رد استدلال الاصم بهذه الآية على نفي

المشاركة في الحقيقة ويحمل كلامهم على المنع والسند فتامل **قوله** مشترك بين الموجودات فلا يحصل به التميز عن جميع

الذوات المماثلة له في الذاتية وان حصل التميز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة في حال العدم عند المعتزلة

ومقصودهم بيان ما يمتاز به عن جميع الذوات وقد عرفت ان الحيوة المذكورة ايضا كذلك بقي ان يقال المشترك هو الوجود

المطلق ويجوز ان يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير الى التقييد لمجرد نفي المنافاة من غير تعرض لاشتراك الوجود

لكان اولى ويمكن ان يقال مرادهم بيان الامر الذي يتميز تع عن غيره ويكون معقولا لنا حتى يمتاز به عندنا ووجوده

الخاص لا يعقل من حيث خصوصه وانما يعقل بالمتقيدات الكلية وان كانت منحصرة في فرد كالوجوب فتامل **قوله**

فيلزم التركيب في هويته لكل منهما فان قلت التشخص عين الماهية في الخارج كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب فيه قلت

لو سلم فالتركيب في العقل ايضا ممتنع في الواجب تع كما سلف بقي ان يقال تعين الواجب تع زائد على حقيقته عند

المتكلمين لكنه امر عدمي ليس بداخل في هويته تع والمتشخص موصوفه فلا يلزم التركيب فالاولى في الاستدلال ان

يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تع والا لم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع ان المفروض

اشتراك الذوات في تلك الحقيقة فتعين استناده الى امر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن ان يقال في بيان لزوم التركيب

ذلك لا تم لجواز ان يكون ذاته تع ولا لازم ذاته لما ذكرنا ولا عارضا لامر منفصل للزوم الاحتياج فتعين عروضه لامر مقتضي

وذلك الامر اما ذاتي او مستند اليه لئلا يلزم الشيء وعلى التقدير بن يلزم التركيب فتدبر **قوله** اعني الشقاء العارض

بالمعروض الانسب لما سبق ان يقول اعني الشقاء مفهوم الموضوع لما صدق عليه فكان الباعث على ما ذكره كون الشقاء

المورد من الشقاء العارض بالمعروض **قوله** فان قيل سميتم الشيخان ينفي الباء التغيير لغير على حرمه السعاد

للغير الذي يدفع شين الشبه وعار الاغاليط عن بيان فكره **قوله** فتفاد فيه ما تقدم فان قلت حاصل الاستدلال

انا نعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زائدا عليه وح لا يتجه الجواب قلت المعلوم

في الصورة المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن تعقله من حيث انه واجب لا عن تعقله بوجه ما **قوله**

على تقدير صحته اشارة الى المنع نظرا الى ان يكون وصف الوحدة نفسها وبانه لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع

افرادها مجازا ان يكون الوصف وجوديا ووصف الوحدة عدمية كما مر مثله مرارا **قوله** تنبيه نقل من الحكماء الاظهران

تذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى **قوله** وفي هذه العبارة نوع قصور لان الضمير في قوله ويمتاز عن غيرها

ان كان راجعا الى ذاته تع لم يصح ان يجعل عدم الوصف للغير سببا للامتياز لان كثيرا من الجواهر كذلك اللهم الا ان يجعل

ضمير عروضه لوجوده اعني الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سبب امتياز الذات وهو على تقدير

صحته خلاف الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود

المطلق عن الوجودات او الوجودات الخاصة وذلك ليس بمقصود بالبيان ههنا بل المقصود اما بيان امتياز ذاته تع

عن ساير الموجودات او بيان امتيازه عن ساير الوجودات الخاصة **قوله** فما كان طبيعة الممكنات قالوا لا يخفى ان نرد

الشمس اذا وقع على الاشيا ولم يوصف له بسبب نقصان اصلا واذا كان في المحسوسات يبقى كذلك فلم لا يجوز ان يكون
ما هو عال عن ادراك العقول كذلك والحق انه عذر بارد **قوله** وهي الصفات السلبية وتسمى نعوت الجلال كما ان الوجودية
تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماما بشانها فان التنزيه عن النقصان اهم من اثبات
صفات وجودية زايدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الانبياء عليهم السلام كما اشير اليه في اوايل
الكتاب **قوله** ليس في جهة ولا مكان ان اريد بالجهة منتهى الاشارات الحسية او الحركات المستقيمة فيكون الجهات اطرافا و
حدودا للامكنة لانها تكون ح عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وان اريد بها المكان الذي يلي جهة ما فيكون عبارة عن نفس
المكان باعتبار اضافة ما ثم الملازمة بين نفي المكان ونفي الجهة ان كشفت لم تقدح في الجمع بين النفيين لان المقام مقام ال
التفصيل والتوضيح كما لا يخفى **قوله** ان كونه في الجهة اي في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصوه بجهة الفوق
اتفاقا وكذا المراد من الجهة في قوله ومنهم من قال ليس كونه في الجهة اي جهة الفوق **قوله** الاطيط الرحل الاطيط صوت الرحل
والابل من ثقل احمالها وكذا الصوت الجوف من الجوع **قوله** وقيل بانه غير متناه هذا قول الهيصمي ولا يخفى انه ليس
بمعقول اصلا لان الفوق ح محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تناهيها **قوله** راجعة الى اللفظ دون
المعنى قيل فيه بحث لان اثبات الجهة لا كجهة الاجسام ليس كنفيها كما ان اثبات الرؤية لا كرؤية الاجسام ليس كنفيها واجيب
بان الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلا للنزاع وهو الانكشاف التام البصري بلا جهة ومقابلة بخلاف الجهة فان المنفي منها
هو الجهة المشار اليها ههنا واما ما سواها فمسكوت عنه لا منفي **قوله** لزم قدم المكان ان اراد به الزام المشبهة القائلين
بكونه تعالى متمكنا على العرش صح اللزوم لكن لا يكون دليلا على مطلق انتفاء المكان وان اراد به البرهان على هذا المطلب
العالي ورد عليه انه انما يتم اذا اتفقنا بان المكان هو السطح او البعد المجرد الموجود واما اذا اتفقنا بانه الخلاء المتوهم كما هو
المذهب فلا لان العالم موجود لا اول له ولا وجود للمكان ح اللهم الا ان يدعي ان الفراغ محاط بالبنية فيلزم قدم
المحيط وفيه منع ظاهر وان اراد بالقدم الازلية ورد عليه ان المبرهن عليه فيما سبق نفي القدم بالمعنى الاول عما سوى
ذاته تعالى لا نفي الازلية كيف واعدام الحوادث ازلية بلا مرية **قوله** فيلزم امكان الواجب فان قلت انما يلزم امكان الواجب
لو لزم الاحتياج الى الغير في الوجود واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه في التمكن فلا يلزم الامكان قلت لما استحال و
جود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه في التمكن احتياجا اليه في الوجود حالا ولا شك انه ينافي الوجوب الذاتي الذي
هو منشا الاستغناء المطلق فمنع لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج في كونه خالقا الى ما صدر عنه غلط **قوله**
وجوب المكان فيه انه انما يتم على وجود المكان فلا يستقيم على راي المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم ايضا لان
اللازم من جواز الخلاء احتياج المكان الى كون المتمكن ثابتا فيه وهذا لا يستلزم استغنائه عنه في وجوده فالصواب
ان يستدل على هذا المطلب بانه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه لان الاكوان حوادث
عند المتكلمين ايضا كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى محلا للحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث **قوله** فيكون اختصاصه ببعضها الا قيل لم لا يجوز ان يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز او

160

ويكون المخصص هو الارادة واجيب عن الاول بانه لا مجال لاختلاف النسبة فيما نسب به المنسوب اليه وعن الثاني
بان استناد التمكن الى الارادة يوجب حدوثه والمتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم ايضا معترف به
فان قلت لم لا يجوز ان يكون قبل هذا المكان في مكان آخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال
من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعا فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم
حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قوله** اي تداخل المتحيزين مطلقا محال وبقوله مطلقا الى رد ما ذكره الابهري من ان
تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وههنا كذلك **قوله** لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا المراد بالجوهر
ههنا هو المتحيز القايم بنفسه وبالعرض هو المتحيز القايم بغيره ومن البين انه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفي في
استلزام كون الشيء احقر الاشيا كونه متحيزا فاما النفي غير قابل للقسمة اصلا فانه مانع الباب على تقدير اخذ الامكان
في مفهوم الجزء الغير المتجزي ان يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة **قوله** فلانه ح يكون جزء لا يتجزى فان
قلت يجوز ان يقبل الانقسام فرضا لا خارجا فلا يلزم كونه جوهرا فردا ولا ان يكون جسما قلت ان طابق الوهم الواقع
بان يكون فيه شيء غير شيء في الواقع يلزم ان لا يكون جزء لا يتجزى بل جسما مركبا من شيئين او اكثر لانتفاء الواسطة
على الفرض وان لم يطابق فلا عبرة به فلا ينافي كونه جزء لا يتجزى واحقر الاشيا كما حققناه في موضعه **قوله** الاعراض
بناء على تماثل الاجسام فان قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز الاتحاد في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى
تماثل الاجسام حكم تركيبها من الجواهر المتماثلة لا ان وجه في الحصول في الحيز ثم نتيجة انه لا يلزم من الاتحاد في الماهية
الاتحاد في القدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كما سيصرح به فيما سياتي **قوله** بل على تماثل المتحيزات وجه الاول
ان هذا هو المناسب لقوله لكان مساويا لساير المتحيزات ولعل البناء على تماثل الاجسام فقط فيه ان تماثلها بناء على ما
ذكرته لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة في الاحكام فلا يصح قوله فيلزم اما قدم الاجسام او حدوثه اللهم
الا ان يقال عدم كونه تعالى جزء لا يتجزى ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزا لكان جسما مساويا لساير الاجسام المتحيزة
في التركب من الجواهر المتماثلة فيلزم ح احد الامرين المذكورين وانت خبير بان اثبات استلزام التحيز للتركب من
الجواهر المتماثلة دونه خرط القتاد **قوله** والجواب منع الضرورة العقلية كيف ولو كان ضروريا لما منع اطباق
الجمع العظيم وهم ما سوى الحنابلة والكرامية على خلافه **قوله** لا اختص بمقدار معين ووضع معين قد نبا فيه
في ذلك لجواز ان يكون تحيزه على سبيل التبع لتحيز الاشخاص وان لا يكون له في ذاته مقدار ووضع معينان بل
يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز وصفا للحال بما هو صفة للمحل ولعله اذا كان متحيزا ولو بالتبع لم يكن
بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق اذ اذ مختلفة الاوضاع والمقادير على ان تسليم العقلاء القائلين
بوجوده بعدم تحيزهما يكفي لنا اذ غرضنا انه لا يتبع تعقل امر لا يثبت له العقل حيزا ضرورة فان هذا القدر يكفينا
في منع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح في هذا الغرض كما لا يخفى **قوله** فاما ان يتصلا او ينفصلا
فيبطل لو زيد عليه قوله او لا هذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما في الثالث لكان احسن والامر فيه سهل

قوله الثالث انه اما داخل العالم او الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فان الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل او خارج ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق اظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واما الخروج فهو تناول المماسة من خارج او الانفصال قوله والاولان فيهما المطلوب اما الاول فلان العالم في جهة فما فوقه يكون في تلك الجهة واما الثاني فلانه اذا كان خارجا عنه يكون في احدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشف ليت شعري ما المحذور في اختيار انه خارج ومنع ما ذكر فيه وكانه توهم ان الخروج مجرد سلب الدخول ولا شك ان المتبادر اخص من ذلك السلب وهو ان يكون في حيز مباين عن العالم وهذا المعنى الاخص هو مراد المستدل فلذا الاختيار قوله والجواب منع التقريبين ان كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان معنى القيام بالغير هو التحيز تبعا لم يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد المقصود اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم قوله وقد يقال في تقريره جعل الامرين هذا وجها آخر وما كان قريبا من الرابع جدا حكم المحشي بانه تقرير آخر له وفي كلامه ايماء الى انه كلام ابتدائي قبل ملاحظة الجواب السابق وان علم منه اندفاعه ولهذا سكت عن جوابه فلا يتجه انه لا وجه له بعد منع تفسير القيام بالغير بما ذكر والمراد بالاجماع على انه تعالى منفي اجماع المجسمة مع اهل السنة ولو اريد اجماع الكل وجب ان يعمم الصفات للاحوال والاضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه قوله من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى بالتحيز يقال استوى فلان على ظهر دابته اي استقر والمجيء والاتيان والنزول الانتقال من مكان الى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونها اليه تعالى يشعر بكونه في تلك الجهة ايضا فيه عن ذلك ومن في السماء يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبني على رجوع ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع الى جبريل عليه السلام مذكور ايضا في كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز بشيوع رفع الايدي الى السماء عند الدعاء فانها طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبلة الدعاء كما ان الكعبة قبلة الصلوة فكما ان الله عز وجل خصص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك له تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعاء قوله اتيان عذابه وانما خصصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات تقدمها ظلل منه كما نقل في القصص قوله والدنو هو قرب الرسول عم يعني ان دنو الله تعالى من رسوله عم كناية عما ذكره فلا يتطرق انه مبني على ان الضمير في دنا راجع الى الرسول عم والاظهر ان يقال دنوه تعالى منه عم رفع مكانته قوله وصف بالليل اه وصف سماء الدنيا مبالغة في التلطف قوله فلما اشار الى السماء علم انها ليست الا دعاء هذا العلم والحكم ان كان بالاستفاد بها الى الوحي المقارن لاشارتها الى السماء فلا اطلاع فيه وان كان بالاستناد بها الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه انها انما تدل على ذلك لو كان السؤال باين الاله واما اذا كان باين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لان الله اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فحق ان يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها تقر بانه تعالى خالق السماء وليست على معتقد كفار العرب بكونه تعالى في السماء على ما ذكر الفاضل وغيره في تفسير قوله تعالى أأمنتم من في السماء من جواز كون الآية على زعم العرب فانهم يزعمون ان الله تعالى في السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على انه يلزم من ذلك عدم مطابقة جواب لطرز السؤال باين الله

مما ذكر في

الايتية في

والقصد الى خلاف ما يتبرك فيه اليه مع من الى رتبة الاجتهاد بعيد جدا ولارباب المكاشفة فيه وفي امثاله توجيه ذكر في مفتاح الغيب وغيره والعلم عند الداعي قوله وذهب بعض الجهال الا ادا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل مطلق اما على التغليب او على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الايهام بما لا يجوز فهو في اصطلاحهم اجسام الجسم مخرجا بالموجود القائم بنفسه من اثار الجهل لانه يخالف العرف واللغة وما اشتهر من الاصطلاحات قوله فيما يكون متحيزا هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يتأتى اذا لم يستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي الجسمية كما في بعض الادلة السابقة قوله فيلزم ترجيح بلا مرجح قيل لم لا يجوز ان يكون الترجيح لها الارادة والجواب ان الاستدلال مبني على تماثل الاجسام وقد ذكر في جواهر المقاصد ان هذا الاصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام فلا يجوز في كون المخصص هو الارادة او ينتقل الكلام الى اختصاصه تعالى بتلك الارادة على ان بعض الصفات مما له مدخل في تعيينه المتقدم على اتصافه تعالى بالارادة ولا يكون الارادة مرجحة لاتصافه تعالى بها وايضا فالمستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث قوله يكون المخصص خارجيا هذا ايضا مبني على تماثل الاجسام فنقضه باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون افراده وهم محض اذ ذوات الواجب تعالى مخالف لسائر الذوات فلا محذور في اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان مماثلا للاجسام قوله انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام في اول موقف الاعراض ايضا وصرح الشارح هناك بان قولنا اذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بان زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفي ذلك في صدق هذه الشرطية على الواجب وبسطنا القول فيه بعض البسط فليرجع اليه قوله فلا يكون جوهرا عندهم ايضا فقيل اطلاق الجوهر على الباري سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاحات بين الحكماء وعليه قول محمد بن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر قوله كما يجري الى الجهة والمكان لفظ يجري يدل على انهم لا يصرحون بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بهما وكان مراده ان هذا المحقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بهما ام لا ويجوز ان يكون ايراد الجواب لكلمة قوله اوالذاتية لفظة او بمعنى الواو والا فسد المعنى اذ التسوية انما هي بين الامرين لا بين احدهما وفي مثله توجيه آخر ذكرناه في بحث الحدوث ما صرح الشارح في مباحثه على المطول قوله والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان ظاهره يناقض ما يفهم من كلام الشارح في مباحث الزمان مع ان الثابت او النسبة الى المتغير بالتقدم الزماني لم يحتج المتقدم الى الزمان والظاهر ان التقدم الزماني عند المتكلمين تقدم لا يجامع فيه القبل البعد ويكفي فيه مقارنة المتقدم لزمان لا يقارنه المتأخر اللهم الا ان يقال ما ذكره الشارح ههنا متابعة للمصنف وليس بمختاره كيف وتقدم الباري عز اسمه على الحوادث لا بد ان يكون زمانيا عند العلامة كما ان تقدم الاب على الابن كذلك عندهم ايضا اذ قد صرحوا بوجوب اجتماع المتقدم والمتأخر في غير التقدم الزماني وبذلك استدلوا على سرمدية الزمان وبهذا يعلم ان قوله بل هو تقدم ذاتي عندهم انما يستقيم بالنسبة الى القديم من اجزاء العالم قوله عن وجوده في زمانين اي عن وجوده الواقع فيهما بان يكون امرا تدريجيا منطبقا على الزمان كما هو المتبادر من لفظة في بالنظر الا استقرار الشارح بخلاف المقارنة قوله كان نسبة كلامه الازلي

يستحق في بحث الكلام ما يفيد زيادة بصيرة قوله منها انا اذا فرضنا قبل خلاصة هذا السر قد يبتهج بها فيما سبق والذي لم
يبتهج به هو الثاني والثالث قوله لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية لم يرد بها التبعية في التحيز حتى يرد ان الحلول
هو الاختصاص الناعت بل ان الحال تابع للمحل في الجملة وذلك ضروري ومناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء
المطلق والسند لا يهم على انتفاء الوجوب الذاتي في الصفات بغير هذا الابتهاج فيما ذكرنا او تعدد العلل لا ينفيه قوله
لو استغنى عن المحل لذاته بحيث يكون الذات علة مستلزمة لذلك الاستغناء اي لا يرد جواز التخلف كتخلف الكرة عن العنصر
والبرودة عن الماء قوله فان الاستغناء لعدم الاحتياج فلا واسطة بينهما فقد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة
بين الاستغناء والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه ثانيا فتذكر مرصد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد يقال في تصحيح
الاستدلال بمجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج
بالذات وهذا الغاية لو لم يكن وجوب الاستغناء الواجب معللا بان انتفاءه يستلزم الاحتياج المستلزم للامكان فتأمل
قوله فيلزم محالان معا لا يبتهج في لزوم المحالين معا عدم لزوم قدم المحل على تقدير حدوث الحال لان استلزام الامكان
للحدوث مطلقا ممنوع الا برهان في الصفات الممكنة القديمة ولو سلم فادعاء لزوم المحالين الزاما للخصم القائل بالحلول وقدم
الحال ولا شك في صحته قوله فان المحل ان قبل الانقسام اي ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله من
هذه الحيثية سواء قبله من حيثية اخرى ام لا لزم الاتحاد قوله فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول لجواز
ان يكون حلوله بطريق السريان نعم يرد ان ما ذكر لا يدل على عدم حلوله في المجرد الا ان يبنى الكلام على عدم ثبوت المجردات بل على
ثبوت عدمها لكن في تمام دليله كلام قوله فلا يمكن الجزم بعدم حلوله الخ وتجويز ان يكون لذاته تع خصوصية مرجحة
للبعض مع تساوي الكل في التبدل مما لا يلتفت اليه قوله بل الاجسام الاولى ان يقول بل الجواهر المتحيزة لان الانتقال
يتناول الجوهر الفرد والجسم وكانه اكتفى بالاجسام لان انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة ان انتقال الكل يستلزم انتقال
الجزء او لان انتقال الجسم كما هو متفق عليه قوله وضبط مذهبهم ليس المراد ضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد
لان القول باحد الوجهين الاخيرين ليس قولا بشيء منهما بل المراد ضبط مذهبهم مطلقا ويكفي في التنزيه اشتماله على القول
بالحلول والاتحاد لكن بقي قسمان لم يذكرا في الضبط وهو اتحاد وصفة تع ببدن عيسى عم واتحادها بروحه اللهم الا
ان يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جدا على انه قيل ببطلان الاتحاد بين الذات والصفة ثم الذين لم يتبدلوا
بشيء من الاحتمالات الست طائفة منهم اذ لا شبهة في قول بعضهم بالحلول والاتحاد وخلافهم في هذا الاحتمال لعدم
بان الثاني لا اصلاني ثلث منهم النصارى واعلم ان ههنا احتمالات اربعة اخرى وهو القول بتولد بدنه او نفسه
من ذاته تع او صفته قال الامام الرازي في نهاية العقول القول بالتولد مرجعه الى الاتحاد والذات او الصفة ببدن عيسى عم
او حلول الذات او الصفة فيه اذ لا يعقل التولد الا بان يكون من الاب شيء في الابن ومن هذا مع ما سبق يعلم وجه ترك
المص الاقسام الاربعة والله اعلم قوله كلها باطلة الا الاخير فهو ما عليه اهل الحق الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق
الاب على الله تع ولا الابن على المسيح عم قوله هو في الاطلاق وضعفا في البنية فانه اتخذ الموقف السادس

162

في آخر طلوعه بعد المئة السابعة بخمس وعشرين سنة كذا نقل من الشارح ثم ان نسخ الكتاب وقت رويته الاقتصار على
بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة في الاقطار فلم يمكنه حذف الحوالة من جميعها قوله فانه كثيرا ما يتصور الا انه
ان الكلام في ظهور الروحاني بالجسماني بطريق الحلول او الاتحاد ولا شيء منهما فيما ذكره من الصورتين بل المحقق فيهما
مجرد تمثل فلعل مرادهم التظهير لا التمثيل قوله وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله ورهطه والمراد بها علي واولاده
رضوان الله عليهم وتنقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد مع علي كرم الله وجهه بقوله تع هو العلي الكبير فانظر الى جهلهم وحماقتهم
قوله والاجازاي وان لم يكن السبب منحصرا بالى ما يستحيل انتفاؤه عن الباري تع بل جاز تجدده في الجملة ولم يرد تجدده في
جميع صور الابدي ان ترك الى والعالم في زمان ما لا يستحيل عليه تع مع ان سلبه قديم لا يمكن ان يتجدد فتأمل قوله
فقيل هو الارادة وقيل هو كن ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع والبصر قوله مستندا الى القدرة
القديمة لا يخفى ان القدرة القديمة ان كان من شأنها التخصيص لم يحتج الى اثبات الارادة بالنسبة الى سائر الحوادث
ايضا وان لم يكن من شأنها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح استنادها وهذين الحادثين اليها قوله لا حادثا فرقا بينهما
ووجه التخصيص في الاطلاق ان الحادث القائم بذاته تع قد يكون منشأ التغير القائم به فناسب ان يسمى الاول حادثا
بصيغة الفاعل والثاني محدثا بصيغة المفعول قوله الاول لو جاز الخ فان قلت هذا الدليل ينتقض بالمجرد فانه
لو جاز قيامه بذاته تع لجاز ازلا لان مع انهم جوزوا ذلك قلت بطلان اللازم ههنا ممنوع اذ المحال هو جواز ازلية الحادث
الموجود لا جواز ازلية غير الموجود الابدي ان اعدام الحوادث ازلية نعم لو كان مبنى استحالة ازلية الحادث منافاته
وصف الحدوث لها لكان استحالة ازلية المتجدد فيتم النقض فليتأمل قوله ويلزم النقص في القابلية اورد عليه ان
النقص فيها لازم على تقدير لزومها للذات ايضا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد يجاب بان المراد من القابلية الاستعداد
الذي لا يجامع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف لا يتصور الاستعداد لها بالمعنى المذكور وانت خبير بان
هذا الجواب مدفوع بقول المص في بيان بطلان اللازم وصحة القابلية ازلا تستلزم صحة الطرفين اذ لا
لا شك ان القابلية اذا اخذت بمعنى الاستعداد المذكور كان ازليتها منافية لازلية المقبول لامتناع اجتماعهما
فكيف تستلزم صحته ازلا مع ان هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالصواب
في الجواب ان القابلية ههنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة اذا كانت لازمة للموصوف كان
اتصاف الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية اخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن بقي ان
ان يقال عدم لزوم مثل هذا النقص على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلية بمعنى الامكان الخاص وان
لم يتحقق ح لكن بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود متحقق قطعا والا لم يتحقق الاتصاف ثم ان القابلية
بالمعنى المذكور امر اعتباري فاللازم تعاقب امور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالته ممنوعة
واما قوله المحصورة بين حاصرين فقد يوقف عليه بان الذات وان كان مرفوعا للسلسلة لكنه ليس بطرف
لها وتحقيق ذلك ان الانتهاء طرفا لا ينافي التسلسل عرضا فالقابليات التي هي شروط لا علل لو تسلسلت لم يلزم

الاعدم الانتها عرضا والذات انما وقع في جانب الطول فليس بطرف لغير المتناهي في جهة عدم متناهية فليتدبر
اللهم الا ان يقال القابلية اعتبارية نفس امرية فيستحيل النس فيها برهان التطبيق على ان مجموع القابليات الغير
المتناهية يجب لاشتمالها شي قايم بالذات فلها قابلية اخرى بالنسبة الى هذا المجموع فيلزم ان يكون تلك القابلية الاخرى
داخلة في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث في مثله مرارا **قوله** واما بطلان اللازم فلان القابلية
نسبة المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذي هو حال قيام الحادث به لا القابلية التي انتهاها ازلية بل القابلية
الازلية صحة هذه القابلية التي هي طبيعة القبول بالفعل كما يدل عليه التامل في سياق الكلام والاظهر ان تحمل في العبارة
ان يقال في بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تقتضي موصوفا وصفة وصحة
الا نستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم وجود الحادث ازلا **قوله** الثاني من تلك الوجوه قيل لم لا يجوز ان يكون
بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا في بعض الاوقات ح لا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصا على ان هذا الوجه
منقوض بالمتجدد فانه صفة كمال فالخلو عنه نقص فان قلت الذي يجوز تجدده في ذاته هو الاضافات العدمية التي
ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التي ليست صفات كمال صفة مساوية للموصوف ورد ان بعض العدميات قد يكون
صفة كمال كعلمه العالم مثلا وان جعل صفة متقيدة الخ ان عدم مثله في الحوادث غير ظاهر **قوله** اللهم الا ان يقال اتصاف
تعالى بالمتجدد كمكونه رازقا لعمرو لما امتنع قبله اعني قبل وجود عمرو لم يكن الخلو عنه نقصا ومثل هذا الاحتمال في الصفة
الحادثة انما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين **قوله** الثالث منها انه تعالى
الخ فان قلت هذا الوجه ايضا منقوض بالمتجدد قلت نعم فان التاثير عن غير الموجود اعتباري محض **قوله** وهذا
ليس بلازم لان ازلية الامكان قد سبق في الامور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام بلا محذور
عليه انه لم يتعرض له ههنا **قوله** كما اشار اليه اي بقوله موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم **قوله** ولا يلزم الخلو
عن الكمال المشترك يعني ان نوع الحادث قديم محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم
حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وههنا بحث ذكره الاستاد المحقق في الذخر
واولى نبه المغالطة جدا وهو ان القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة تحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دايما لبعض الحوادث
وعدم خلوه عنه في حال من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الافراد
والسبق على كل فرد بديهية انتهى كلامه ولعلك ان التناقض انما يلزم اذا استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل
المجموعي الذي هو عين مجموع الافراد الموجودة اولزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد
او لو لم يستلزم ذلك في السبق في ازمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المنصف **قوله** كما يشير اليه

المص اي في بحث القدرة حيث قال بيان انشاء الله ذلك سهل عليك بعد احاطتك بما تقدم **قوله** ويمكن الجواب عن
الوجه الثالث قيل هذا الوجه للحكماء فلعلهم ارادوا بالقبول لا بد ان يكون شرط التاثير فانه تعالى عن عجزه انه ليس له جهة التاثير والقبول
لانه واحد حقيقي فليس له الا جهة التاثير والفاعلية غاية ما يدل هذا على نفي الصفات مطلقا اوارادوا بالغير فاعل
تلك الصفة لا نفسها بناء على انه تعالى لما لم يكن فاعلا لمقبوله لم يكن بد من الفاعل المغاير وانت خبير بان جميع ما ذكره
في حيز المنع ايماء الى بطلان ذلك المبني فلا اعتبار به على الجواب في ايضا **قوله** اذ لا دليل على صحتها اذ لقايل ان يقول
ان ارادتم بالضد معنى يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نم ان لكل صفة حادثة ضدا وان اردتم
به ما هو اعم من ذلك فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم العالم حادثا ولو كان
عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو محال والقائل ان ما قيل حادثا لا يخلو عنه وعن ضده اذ لطعم
بقبيل الالوان ولم يخلو عن الجميع كما في الشفاف **قوله** والرابعة اذ اتمت تم الدليل الثاني لكنها ليست بتامة لان الحوادث
المذكورة لو كانت غير متناهية يجب قدم ما لا يخلو عنها لئلا يلزم بقاء الصفة بلا موصوف نعم اذا كانت متناهية يلزم
حدوث محلها الغير الخالي عن واحد منها **قوله** احتج الخصم بوجوه ثلثة قد سبق ان الخصم هم الكرامية والمجوس
والدليل لا يصلح للكرامية على ما نقله المص منهم من انهم لا يجوزون الا حدوث الارادة في ذاته او قوله كن فاما ان يجعل
دليلا لهم الزاميا او يحمل الادلة على التوزيع فتامل **قوله** وانه اضافة فان قلت اي احتياج الى بيان اضافة
التعلق مع ان محله نفس الصفة لا ذات الباري سبحانه فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث قلت
الدليل الاول يدل على ان القديم مطلقا يكون محلا للحوادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر **قوله** الثاني المصحح للقيام
به تعالى الخ سياق كلامه يدل على انهم يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضي صحة اتصافه تعالى
بكل صفة حادثة وقد سبق انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة الخ لا كما في الهيات الايجاد **قوله** وانه سلب
لا يصلح جزءا للمؤثر فيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان ما ذكره صفة التقدم بل هو عارض لها ولهذا اعتبر البعض من
الصفات لحقيقته واما ثانيا فلان صحة القيام امر عدمي فيجوز ان يكون علتها عدمية كما سياتي مثله في بحث
الرؤية واما ثالثا فالتقدم على تسليم وجودية المعلول يكون التقدم شرطا للتاثير لا جزءا من المؤثر او كونه للحدوث
منافيا فلم يلتفت اليه المص لا لانه ينفي القيام بالفعل لا الامكان الذي هو مدعى الخصم كما توهم اذ المفروض هو
الشرطية او المانعية للتاثير في الصحة لا في نفس القيام بل لان اجزاء العلة التامة للموجود كلها وجودية
على زعم المص كما سبق في بحث العلة والمعلول **قوله** او من الطبيعية بناء على القول بالتكوين **قوله**
تلك المريدية فان قلت هذا ينافي ما ذكره سابقا هذا من انكار الافكار وايضا وافق ما نقله الشارح من
نهاية العقول قلت هذه الشبهة للخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور **قوله** فيكونان حادثين
هذا امد فوع بان الكلام في الوجود بعد العدم لا في العكس على ان الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاولى
ان يقول الشارح بعد قول المص وهما عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القايم بذاته

وهذا التقرير هو الانسب بالجواب قوله المتجدد يأبى لذاته في تجدد النسبة بحث الا ان يحمل ذكرها على التغليب
والجواب ان الكلام مبني على وجود النسبة وان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما ثبت عدمها بتحقق المعية تحقق انه ليس
بقديم كما مر هذا في مباحث المقولات النسبية فليتامل قوله وكذا امر ادراك الطين والطبائع الا العقول مجرد والعالمية على
مع تجدد وتعلقها وكذا في غيرها لا يختص بادراك الطين ثم ان الطبائع لما قالوا بتبدل المريدية بارادة حادثة لا في محل مثلا
تقتضي حدوث المريدية عندهم فالحق هو الجواب الثاني قوله لا يثبتون لها اضافة او الاضافات التي يخترعها العقل عند ملاحظة
امرين لا وجود لها عندهم والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليهم الالزام بها كما في الكواشف وفيه ما فيه لانا نقول
صفات الله تع من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تنوّر لها في ذاته تع عندهم كما صرح به في اواخر النمط
السابع من الحكمة فاذا جوزوا تغير الاعتبارات فلم لا يجوزون تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الذات تع
في بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال قوله وتجوز في القسم الثالث مطلقا
اي بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لانه يجوز التغير في جميع افرادها كيف وقد ادرج الصفات
السلبية في عدادها ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر واعترض عليه بان الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير
في صفاته تع مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ وقد اشرنا الى دفعه حيث بينا
عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالمتجددات قوله فانها كلها تابعة للمزاج هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون
فقد جوزوا حصول هذه كلها في الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما صرح به في اوايل حواشي شرح التجريد فالدليل
لا يفيد عدم الاتصاف بشيء منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى قوله قالوا اللذة ادراك الملائم قيل الحق انه مسامحة
منهم والا فاللذة هو الابتهاج المترتب على ذلك الادراك لا نفسه كما يشهد به الوجدان قوله وان قدم هذا السؤال
الثالث الى وجه الاولوية ان منع قابلية ينبغي ان يكون بعد تسليم الشركة في العلة لا بالعكس واعلم ان كلام الشارح
يشعر بان السؤال ثلث وتلخيص الكلام يقتضي ان يكون اثنين لان قوله واذا كان سببا الى من ثمة منع كون اللذة نفس
الادراك نعم هنا سؤال ثالث وهو انه لو كان ملتذا بادراك الملائم وجب ان يكون متالما بادراك المنافي كالتأسف
التلبيس مثلا لكنه باطل بالاتفاق فليتامل قوله في توحيده التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها
اعتقاد الوحدانية اي عدم مشاركة الغير له في الالوهية وهذا هو المقصود هنا والشركة فيها تستلزم الاشتراك
في الوجوب الذي هو معدن لكل كمال ومبعد عن كل نقصان فاكتفى الفلاسفة بنفي اللازم فان قلت نفي المثل
يستلزم التوحيد فلا حاجة الى ذكره قلت نفي الاشتراك المماثلة في النوع لا يستلزم نفي الشركة في الالوهية ووجوب
الوجود فلما جاز كون كل منهما مقتضى الهوية ولو سلم فذكر ما علم بالالتزام في باب التنزيه للاهتمام قوله وذلك
لوجهين وكل من الوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو لم لا يجوز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا
لما تحته من افراد الوجوب المختلفة الحقائق ولا شك ان الذي يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم
الكلي بل ما صدق عليه وح يتمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب ويتحقق الوجوب الخاص الذي هو نفس ماهية

164

الواجب تعينا فلا يمتنع تعدد الواجب وبما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على دليل الفلاسفة ولا صحة لقول المص فان
صح ذلك تم الدليل قوله فيلزم تركيبهما فان قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكرته في ثاني مقاصد المرصد الاول
من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد اشرنا هناك الى الجواب على ان ما ذكرنا هناك كان مبنيا على اصل المتكلمين
كما نبهناك عليه واما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون التعين عارضا للماهية لا يدفع لزوم التركيب في الهوية واما
كونه عارضا للهوية فغير معقول لان الهوية متشخص جزئي يمتنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر
فيه سوى الماهية الكلية شيء اما بالكيفية او الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو مقصور مانعا من وقوع
الشركة فيه فلا يكون متشخصا جزئيا قوله مبني على ان الوجوب وجودي مع انه ليس كذلك لانه اما اقتضاء الذات
للوجود او الاستغناء عن الغير وكل منها اعتباري لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه
على ان الوجوب يحمل على ذاته تع بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثلا ان يقال هذا
الذات ذو هذه الذات والمشار اليه فيهما واحد على انه يعقل وجوب الوجود ولا يعقل خصوصية ذات الواجب
وغير المعقول لغير المعقول واعلم ان الشارح اشار في مباحث الوجوب الى ان برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب
ولو كان عدميا زائدا على الماهية فبنا الدليلين هنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية بناء فقط وقد
اشرنا هناك الى جوابه فلينظر فيه قوله ويلزم الدور لان الوجوب اذا اعترض عليه بان اقتضاء التعين الوجوب
على تقدير عدم اقتضاء الوجوب التعين لا يستلزم الدور في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو تحقق اولا ذلك العدم واجيب
بان ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور في نفس الامر لكونه غير مطابق للواقع لان الواجب علة لجميع ما عداه في نفس
الامر واليه اشار بقوله لان الوجوب الذاتي يجب لها فان قلت هذه المقدمة اعني ان الوجوب الذاتي علة لما عداه
مستندة عليه تغني عن التفصيل المذكور اذ يكفي ان يقال اما الاول فلان الوجوب الذاتي علة لما عداه قلت بعد تسليم
كفاية مجرد العلية في المقصود مثله من باب تغاير الطرق وليس تقادح في صحة الدليل عند المص كما مر مرارا
نعم يمكن ان يناقش فيه بان المقدمة المذكورة مبنية على مسئلة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسئلة عليها وقد يجاب
عن اصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المقتضي للتعين يفيد انحصار الاقتضاء في الوجوب على ما علم من قاعدة
العربية فقوله واذ لولاه ثم لذلك الانحصار لا لاصل الاقتضاء فيحتمل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه ولزوم
الدور مبني على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك على الثاني واما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء التعين الوجوب
بدون العكس فلم يلتفت اليه لما عرفت من انه غير مطابق للواقع والاوجه ان يقال المفروض اولا هو عدم استلزام
الوجوب التعين وهو اعم من عدم العلية لان العلية تتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة ونقيض
الاعم اخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم العلية لان فرض الاعم لا يستلزم
فرض الاخص ويكفي في لزوم الدور العلية في الجملة باي وجه كان قوله ويجوز التعين بلا وجوب اي يجوز تحقق
التعين في شيء بلا وجوب فانهم بذلك الشيء اذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين المجتمعين فيه و

وليس المراد جواز التعين بلا وجوب قائم به خلافا لما زعم في توزيع قوله فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لكونهم
بناء على ان الواجب من له الوجوب لا ما ثبت له الوجوب والمدعي وجوب الكل لا التعين فعدم وجوبه غير محذور
ولا احتياج الى بناء التوزيع على امتناع الماهية الحقيقية بدون الاحتياج بين الاجزاء كما مر على ان في جواز افتراق الاجزاء
جواز عدم الكل كما لا يخفى **قوله** وللمقدورية الامكان ظاهره انه معطوف على معمولي عاملين مختلفين والجر وتقدم
والتقدير والمتيقن للمقدورية الامكان فيتجه عليه منع اقتضاء الامكان للمقدورية بل انما هو علة للحاجة الى المؤثر
والمؤثر اما موجب او قادر والجواب ان انحصار القدرة في البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والا فخصوصية
القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال اذ يكفي ان يقال لو وجد الالهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان المقتضي
للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان ولكان تقدير المبتدا اي والمصحح للمقدورية الامكان كما سيشير اليه قوله لان الوصف
والامتناع يخيلان المقدورية **قوله** اما بهما اي بكل منهما لا بمجموعهما اذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما لا
وقوع مقدور بين قادرين ولهذا لم يحتج توقفه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادران
على الكمال **قوله** لاستلزامه احد المحالين رد عليه الاستاد المحقق بان وجود شيء من الممكنات على تقدير تعدد الآلهة
لا يستلزم شيئا من المحالين لجواز ان يوجد باحدهما لتعلق ارادته واختياره دون ارادة الآخر والصواب في تقرير
هذا الدليل ان يقال لو وجد الالهان لجاز ان يتعلق ارادتهما جميعا بمقدور ومعاني وح ان لم يوجد لزم عجزهما وان
وجد لزم احد المحالين وقد يجاب بان المراد بالقدرة في قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير
ومن جملتها تعلق الارادة فمعنى كلام الشارح لو تعدد الآلهة القادر المستجمع لشرائط التاثير لم يوجد شيء من الممكنات
لاستلزامه احد المحالين والثاني باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم العجز وفيه نظر اذ لا يكون ح دليلا على انتفاء تعدد
الآلهة مطلقا ومن البين ان المدعي ذلك سواء تعلق ارادتهما بالفعل بايجاد شيء من الاشياء او تعلق ارادة احدهما
دون الآخر **قوله** لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال اي نظرا الى ذاته واما لزومه نظرا الى الامتناع الغيري
فلا يقدح في الاستدلال لتعين ان المحال فيما نحن فيه انما يلزم من تعدد الآلهة فيمتنع وهو المطلوب **قوله** فيلزم
عجزهما فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد من الارادة فيلزم ان لا يتم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين
قاطبة قلت المشية عندهم لو كان مشية قسرية تنتفي بعض الى اختيار بهم فالعجز واقع في الاول او لم يجعل المراد
والكلام مسوق على ذلك ولك ان تقول هم انما يجوزون التخلف في الفعل الاختياري لغيره لا في فعل نفسه والبحث
فيه واما قوله حركة جسم وسكونه فلا يقتضي فرضهما اختياريا لذلك لظهور وهو ظ **قوله** وايضا يلزم اجتماعهما
فيه بحث لاحتمال ان يكون بنفس تعلق ارادة احدهما بالضد مانعا من وقوع الضد الآخر لا بسبب استلزام حصول
المراد منه ترجيح لما ذكره الشارح من ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجيح
بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع مراديهما معا كان في وقوع مراد احدهما دون الآخر ترجيحا
بلا مرجح فليتامل **قوله** فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا على الكمال او المفروض امكان تعلق ارادته ووقوع

ذلك الممكن لحديث جواز التفويض وهم واما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على ان تعلق الارادة الاخرى
بالطرف الآخر اخرجه عن حد الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة فنؤيد فوقه ايضا بان وقوعه
لما كان ممكنا في نفس الامر وسد الغير طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجيز الغير اياه وهذا ظاهر جدا **قوله** فالمانع عنه
هو تعلق قدرة الآخر فيكون هذا عاجزا فان قلت جاز ان يكون المانع عن ذلك علمه بالمصلحة في الضد الآخر قلت
كون الارادة تابعة للمصلحة مم واما ما يقال بعد تسليمه من انا نفرض الكلام في ضدين استوت وجوه المصلحة
فيهما ولا شك في امكان ضدين كذلك غايته انه لم يثبت وجودهما ولا يضر فان الفرض يكفينا فقد يناقش فيه بانه
يحتمل ان يكون عدم التخالف عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح والاحكم ان يدفع عن اصل الدليل بتوجه
الارادتين معا فليتامل فان قلت لا نسلم لزوم العجز فان تعلق قدرة احدهما تعلق قدرة الآخر ممتنعا ولا عجز
في مثله قلت قد عرفت مما سبق الآن اندفاعه وبهذا ايضا يندفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مراديهما
بناء على ان تعلق القدرتين اخرجهما عن حد الامكان فليتدبر **قوله** لا يقولون بالهين فمقدمهم من المشركين
تعددهم بتعدد المستحق للعبادة لا تعددهم بواجبي الوجود **قوله** فالمانوية والديصانية من الثنوية الا ما يقتضي
في التخصيص فان المزدكية ايضا قالوا بذلك اما المانوية فهم اصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمن شابور
بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى ع م وهم معتقدون في الشرايع والانبياء وان اول
مبعوث بالحكمة والنبوة آدم ع م ثم شيث ونوح وابراهيم وزردشت والمسيح وبولس ومحمد صلوات الله عليهم
وعلى سائر انبيائه وكانوا يوجبون في اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب و
السحر وعبادة الاوثان وغير ذلك واما الديصانية فهم اصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية اصحاب ال
مزدك الذي ظهر في زمن نوشروان وهو قدم النور والظلمة على الوجه الذي اعتقده المانوية الا ان المزدكية يقولون
النور عالم حساس وانه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى وان ما يفعله بحكم الاتفاق
والخبط والديصانية يخالفونهم في ذلك ويقولون ما يجد من الشر كائن عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق و
للثنوية فرقتان اخريان يقال لهما المرقوبية والكنونية اما المرقوبية فقد وافقوا من تقدم ذكره في اثبات النور
والظلمة وخالفوهم في اثبات اصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك الاصل دون النور في
المرتبة وفوق الظلمة واما الكنونية فقالوا اصول العالم ثلثة النار والماء والارض فالنار خير بطبعها يصدر منها
الخيرات المحضة والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة وما كان متوسطا فمن الارض وهؤلاء هم المعتقدون في
النار وعن مذهبهم نشأ اتخاذ بيوت النيران في البلدان وعبادتهم تعظيما لها **قوله** وكانهم ارادوا الى قال
في الايجاد معتقد المانوية ان النور والظلمة جسمان قديمان ابديان حساسان سميعان بصيران **قوله** والمجوس
منهم سياق كلام الشارح صريح في ان المجوس من الثنوية وسياق كلام الاقدمي صريح في خلافه حيث قال اولا النوع
السادس في الرد على الثنوية والمجوس اما الثنوية فهم فرق خمس وفصل فرقهم ثم قال واما المجوس فقد اتفقوا

ايضا على ان اصل العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربعا ثم فصل فرقها وما
ذكره الشارح اظهر **قوله** وفاعل الشر هو اهرمن واختلف المجوس في ان اهرمن قديم او حادث مما يزدان **قوله**
ولم يفعله فهو شرير لان لكل واحد من الترك المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشرير الكثير الشر في نفسه فان
قلت يجوز ان يكون ترك الخير ودفع شر الشرير لاشتماله على حكمة قلت فح يجوز ان يكون ايجاد الشرور ايضا كذلك
فلا يلزم من ايجادها كون الواحد خيرا او شريرا **قوله** وان لم يقدر عليه فهو عاجز قيل انما يلزم العجز اذا استند
الشرور الى الشرير بالاختيار كما يشير اليه قولهم في النورانية حي عالم قادر واما اذا استندت اليه بالايجاب فلا
وقد عرفت مما سبق ان امكان الانفكاك في نفس الامر يكفي في لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير **قوله**
فيعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك مما لا يسيء المراد بخطابتهم ما يفيد الظن كيف وشبهاتهم لا تفيد
ذلك فضلا عن الظن بل ما لا يفيد اليقين واما اطلاق الخطابة على دليلنا فللمشاكلة ثم ان في العبارة
مناقشة وهي ان صيغة التفضيل تدل على حسن خطابتهم مع انها ايضا ولا يخفى بطلانه كيف وماله الخلود في
النار اعاذنا الله تعالى منه والجواب ما حققناه في حواشي المطول وحاصله ان افعل التفضيل قد يقصد به تجاوز
صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد الاشتراك في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه
متباعد في اصل الفعل متزايد الى كماله فالمعنى ههنا الخطابة متباعدة بحسب الحسن من خطابتهم القبيحة متزايد الى
كماله **قوله** فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه لا يخفى ان عدم الاطلاق مع وروده في القران المجيد والاحاديث
الصحيحة من اثار الجهل ثم الاشبه ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من اطلق كلا منها عليه
قوله والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل قال في حواشي التجريد مذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة
ولا معدومة وهو الآن مبني على الاحوال والمشهور اثباتها البهشمية وانهم قد اثبتوا لله تعالى احوالا خمسة من جملتها
الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب المحدثين من المعتزلة موافقة للحكماء في نفي الصفات المتقدمة والقول
بانها عين الذات **قوله** وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فان اللازم من هذا كون الصفات
امورا وراء الذات واما انها امور موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام فلا يثبت بهذا والجواب بظهور ان العلم
وكذا القدرة ونحوهما ليس من الامور العقلية التي لا وجود لها في الاعيان والا لم يتمايز لان المعدومات غير متمايزة
كما سبق واذ لا حال تعين وجودها يدفعه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة ولا شك ان الاضافة
عندهم من الاعتبارات العقلية ويوجب ان علم الله تعالى من المعاني الحقيقية وان لم يكن علم الممكن كذلك دون اثباتها
خرط القتاد **قوله** ما لم يقصد الى حيث قال وهو مشكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا
قوله كما وقع في كلام ابي اي انه الاظهر لان المتبادر من لفظ الخصم ههنا نفاة الصفات مع ان المراد به الاشاعرة
قوله والارادة فيه لا تخصص اي لا تخصص احد المتساويين لان القدرة غير مؤثرة ما عندنا **قوله** وكذا
الحال في باقي الصفات فان علمه تعالى يتعلق بالاشياء بخلاف علمنا وحيوته في مصححة للعلم والقدرة التامين

بخلاف

بخلاف حيوتنا **قوله** كيف وقد يمنع انه قد يقال هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب
على الشاهد عند شرائطه ويكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع
الامرين وما كان الاحتجاج على المطلوب بدليل الزامي لا يفيد الا الزام بعض الخصوم لم يبعد انه امثال هذه المقامات
لم يلتفت اليه **قوله** فكان قولنا الله اه ايراد هذا المثال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية
انما كان لاغنا فيه بطريق التنظير وفيه رد لمن يقول انه عين الذات **قوله** بمثابة حمل الشيء على نفسه قد سبق اعتراض
البعض بان حمل بين الشيء ونفسه الشيء فيما يفيد ويصير مبحثا للعقلاء كما في الوجود وسبق جوابنا عنه فلا
حاجة الى الاعادة **قوله** بخلاف قولنا ذاته ذاته الاظهر ان يقول وانه ذو ذاته لان مدعاهم ان العلم مثلا نفس الذات
والحمل الذي ذكروه حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فنظيره ما ذكرناه لا ما ذكره لكن يتبع
الشارح المص في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه خلاف الاظهر **قوله** اعني مفهوم العالم
والقادر حق العبارة ان يقول مفهوم العالمية او يقول مفهوم العلم حتى يطرد صحة قوله واما زيادة ما صدق
عليه هذا المفهوم الى المفهوم منه ان زيادة الماصدق هو المدعى فلا يطرد في العالم بل لا يصح وانما يطرد في
العلم والعلة الى بمفهوم العالم مثلا مفهوم التضمن وهو مفهوم العلم فتامل **قوله** والمتكلم حمل احدهما دون
الآخر حصل المطلوب لا يخفى انه لا احتياج بعد تصورهما بالكنه الى التوسط الى الحمل وعدمه لان البداهة
حاكمة بان هذين المفهومين متحدان او متغايران ولئن اغمض عن هذا الخ ان المطلوب كون الوصف
موجودا زائدا على الذات وفي حصوله مما ذكره بحث اذ لغير الموجود ايضا كذا قد يصح حمله على الموجودات
وقد لا يصح اللهم الا ان يحمل الحقيقة على الهوية الموجودة **قوله** فان قلت كيف يتصور انها منشأ للحكم
الصفة على مصطلح الحكماء ومن يحذو حذوهم والا فالصفة عند المتكلمين تتم نفس الماهية فان الذاتيات
تسمى الصفات النفسية عندهم فان الانسانية من الصفات النفسية لزيد عندهم **قوله** لا بصفة زائدة
عليه كما في ذواتنا هذا الكلام يدل على انه وانما مؤثر بصفة زائدة ولا يتجه فيه عدم قولنا بالقدرة
المؤثرة فيقال ان الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها وبناء على الوجه التقدير بعيد
قوله لاستناد جميع الممكنات اليه كان هذا الكلام الزامي والا فاكثر الاشياء عند الحكماء اثر للغير وبالاستناد بالواسطة
لا يصح الاستدلال وهذا فلو كان متاح احتياجه في صفاته الى الغير لكان اظهر **قوله** وقد تقدم ابطاله
حيث بين في مباحث العلة والمعلول ان البسيط الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلا وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطا حقيقيا
مبني على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي بما يبتني على البساطة دور ظاهر فتامل **قوله** واحتج المعتزلة في هذه
لانه ما ثبت مدعى المعتزلة في تحرير المبحث بل قال لهم تفصيل بايات في كل مسئلة فلا معنى لذكر ادلتهم قبل تحرير مذاهبهم
اللهم الا ان يقال قوله فيما سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة في قوله وذهبت الفلاسفة ويكون قوله لهم
تفصيل حالا منه فيفهم مشاركة المعتزلة للفلاسفة في نفي الصفات الموجودة الزائدة وان كان لهم تفصيل

وانما

بانه في كل مسألة هذا وانما قدر الشارح والشيخ متوقفا لما في الابكار ان ما شانه لا لا اه المصنف انما ترك الاشتراك بما في الرابع
الثلثة فكان ذكر احدهما ذكر الآخر **قوله** الثاني عالمية وقادرية الاكتفاء بها لدلالة السياق على ان المراد هو التمثيل
والمراد عالمية وقادرية وكذا سائر احواله فيكون هذا الدليل ايضا نفيا للصفات على وجه عام **قوله** والجواب ان
العالمية ان اراد بهذا الاستدلال الزام قدماء الاشاعرة حيث قالوا العالمية حال اه معللة بالعلم فكذا في الغائب لم
يتجه هذا الجواب المنع لكن قد عرفت ما فيه مثله من البعد **قوله** وان سلم ثبوت العالمية الاشبه ان يقول وان سلم انها امر
وراء الحال **قوله** فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي وايضا العالمية انما يكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة وهم لا
يقولون به والا لزم وجود الصفة الزائدة **قوله** لكن يتجه الى قال الاستاد المحقق وانه تعالى ليس فاعلة لصفاته بل
صفة يلزم ان يكون موجبا بالذات بالنسبة اليها دون غيرها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى
ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وانت خبير بان هذا مشكل جدا فان مآله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا يخلو من ان
يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول فيلزم الوجوب ولهذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد
استناد الصفات عندهم بينهما ليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان
يخص بغير الصفات ثم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص بالقواعد العقلية كما لا يخفى **قوله** ودعوى ايجاب الصفات اه
يمكن ان يقال ايجاب الصفات كمال لاجل ان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ودعوى ان افاضة الوجود على الممكنات جود
وكمال فلو لم يلزم ذاته نعم جاز انفكاك الكمال عنه وهو نقصان في حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب تعالى
قبل كل شيء من الكائنات وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على ان نفي الايجاب بالنسبة الى المصنوعات بناء على لزوم قدم
ذات ما ممكنة كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقرر حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واجمع اهل الاسلام على كفر القائلين
بتعدد الذوات القديمة فتامل والله الهادي **قوله** في قدرته اعلم ان القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به تعلقان
تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه ولا شك ان هذا التعلق عام لكل ممكن
لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح
به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى ان القدرة تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما
لا يزال وكلام المصنف والشارح ايضا فيما يأتي يشعر به فان قلت القول بتقدم التعلق التأثيري ينقض الا القول بتوقف صدور
حصوص الحوادث على شروط او استعدادات تحصل في المواد والا لم تتخلف عن ذلك التعلق فلا يلائم اصول
المتكلمين قلت انما لا يلائم كلامهم اذا لم يكن وقوع المقدور بتعلق القدرة في وقت معين فيما لا يزال خصوص ذلك
الوقت والله اعلم **قوله** الا ان الحكماء اذ هو قد سبق منا ان الاستاد المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له
لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكروه من لزوم مشية الفعل و
استحالة عدمها ليست هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا
والعالم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويها وتلبيسا هذا كلامه وقد سبق في مباحث القدم ضعف المقدمة

الاخيرة

الاخيرة فليرجع اليه **قوله** كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فان قلت هذا التنوير بناء في الصفات قلت لو سلم فالتنظير
لا يلزم ان يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا **قوله** فان لم يوجد فهو الامر
الاول اعترض عليه في شرح المقاصد بان الثاني في كل من الشرطيتين الاولى ليس عين المقدم وقد يجاب بان المقدم
في الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والثاني نفي الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولا ضرورة داعية الى حمل النفي بمعنى
الانتفاء حتى يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية ان لا يكون مستندا والثاني عدم الاستناد والعدم المضاف الى الاستناد يجوز ان
يكون متعديا ولا يلزم ان يجعل مصدرا من المجهول ولا يخفى ما فيه من التعسف فتامل **قوله** فان لم ينته فهو الثالث
قيل عليه كان الانسب ان يقول فان لم ينته الى قديم او انتهى اليه بواسطة صفات لا تتناهى واجيب بان المذكور
في الدليل هو النص على الحوادث الممكنة الغير المتناهية بذاته تعالى واما احتمال النص في الحوادث المتناهية به تعالى فقد اشار
الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال اه **قوله** واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان تشبث
قلت جعل الشارح نقطة هذا اشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ما ذكره شارح المقاصد من انه اشارة
الى الاستدلال السابق على التقديرين مع انه لا يرد في اعتراضه الذي سيذكره بقوله ولقائل ان يقول الا انه على
قول الشارح الابهري فانه تلميذ المصنف فالظاهر ان ما ذكره بسماعة منه ولانه تحقق الكلام على الاستدلال الالهي كما يدل عليه
حديث التنزه والذي نقله من الابهري في الاول ومن البين ان لفظة هذا لا تكون اشارة اليهما معا الا بالتاويل
فجعله اشارة الى التقريب على ما هو مقتضى القاعدة من ان هذا اشارة الى القريب **قوله** وان بقي مع ذلك الى
فان قلت لم خصص في هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية بصفاته تعالى مع انه اذا كان حوادث
متعاقبة لا الى نهاية بغير قائمة بذاته تعالى شرطا في صدور الحوادث عن الموجب لم يلزم ايضا تخلف ثم قلت لعل السر
في ذلك ان عدم جوازها متبين من بيان حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك
لان تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية يستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قاعدة الفلسفة وسيشير اليه في
الطريق الثاني ولم ما قيل في بيان تبيين عدم جوازها بما ذكر من ان تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها كما هو
المشهور وذلك المطلق مندرج فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة
لا الى نهاية بدون ان تشترك في امر كلي لئلا يلزم قدم المطلق فيصح الاشتراط فيه تامل **قوله** فانها ذوات جهتين الاستمرار
والتجدد فقيل مرادهم بجهة الاستمرار الحركة الاستمرار الحركة البسيطة اعني الحركة بمعنى التوسط فانها في كل فلك امر واحد
شخصي مستمر من الازل الى الابد عند الفلاسفة وبجهة حدوثها حدوث ما يلتئم منها بواسطة عدم الاستقرار من
الاوضاع الجزئية لان الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا افرادها تكون مستمرة او حادثة فلا حاجة لحمل مرادهم بجهة
الاستمرار على الاستمرار ما فيه الحركة بل يجب ان يحمل على الاستمرار ما هي الحركة بالحقيقة اعني تلك الحالة البسيطة وتناول
العبارة المشهورة بالحالة الاولى بعد وضوح الحق امر باقي وجه ببطل كلامهم باجراء برهان التطبيق في الاوضاع
الا في الحالات كما يدل عليه كلام الشارح **قوله** فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا لا اشكال ان الطريق الثاني غير واف

اذ لو لم يجوز ما اشير اليه في الطريق الاول لم يلزم محذور وكان اقحام الشارح لفظا ايضا وحصر التمام في كونه بالطريق الاول
حيث قال ولقايل ان يقول ذلك البرهان البديع ايضا لا يتم الا بالطريق الاول ايضا اي هذا الكلام الان يكون القول بان
الا استند لا لا يتم بالطريق الثاني الزاميا لا اتفقنا الخصم على عدم قديم مختار يستند اليه الحوادث وعلى عدم جواز قيام حوادث
متعاقبة لا الى نهاية بذاته تع **قوله** اذ جاز تعاقب صفاته قيل عليه توقف البرهان المذكور على امتناع قديم سواء تم مسلم واما
توقفه على بيان امتناع تعاقب صفاته الغير المتناهية تم لانه لو تعاقب صفاته كذلك لزم التسلسل فيندرج في الامر الثالث و
انت خبير بان المذكور في البرهان البديع هو التسلسل المح بالاتفاق وهو التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة في الوجود
فلا يندرج تعاقب الصفات فيه على ان المص قد اشار لما بطلان مطلق التسلسل في الدليل الثاني اعني قوله وان شئت قلت
مع انه ذكر ثانيا ان تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه فيتوضح ان رح ان البطلان البرهان البديع بشار كذا في هذا التوقف
وهذا امنع صحيح لا يرد عليه ما ذكر فان قلت اذا كان بيانه لزم التخلف في البرهان البديع ولزوم قدم الحادث
في قوله وان شئت الاستقصى الاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا كان عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهيين
معلوما منه فاي حاجة الى التصريح بان الدليل الثاني او الاول انما يتم بكذا قلت لما كان نزاع الخصم في بطلان التسلسل
قويا صرح بان تمام الدليل موقوف على ابطاله وانه قد ابطل فيما سبق ايضا ما شانه ولا ضير في ذلك **قوله** لانه الذي يعود
توجيه لكلام المص فان التعبير عن هذا الوجه بالاول سيما بعد قوله بوجوه يستدعي ظاهرا ان يورد بعده الثاني والثالث
بهذين العنوانين ولذا قال الكرماني في شرحه ان المص خلط التسع على قوله بوجوه اذ لا تعدد فيما ذكر في الكتاب من
جانبهم فالنسخة هكذا الصحيح الحكمي بان تعلق لا **قوله** اذ تعلق القدرة اراد به التعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور
كما دل عليه قوله باحد الضدين اذ التعلق المعنوي الذي لا يترتب عليه ذلك عام لكل ممكن كما بينا **قوله** اي انها بلا مرجح
وداع اذ احمل قولهم لذاتها على نفي سبب مخصص في تعلق القدرة باحد الطرفين مع انه يساوي تعلقها بالطرف الاخر
لا على نفي المرجح الخارجي لم يندفع هذا الشق بما ذكره من الجواب بل الجواب اختيار الشق الثاني بالمنع المقابل لما اريد من
الشق الاول والتزام التسلسل في التعلقات كما تحققت في اثبات الممكن واما القول بان التعلق اعتباري لا يحتاج تجدده الى سبب
مؤثر فقيد ان كل امر متجدد وجوديا كان او عدميا يحتاج الى السبب المخصص بوقت تجدده كما صرح به الشارح في مواضع **قوله**
وايضا يلزم قدم الاثر وايضا يلزم ان لا يصح الترك ويلزم الايجاب كما اشار اليه في بحث الارادة **قوله** وكذا قدرته
وتعلقها الظاهر ان قولهم بان لتم الشكوك المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد
قوله لان الاثر القادر حادث اتفاقا قد سبق في مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حكمة كل فلك مع كونها واحدة
بالتشخص وصادرة عنه بالارادة لكن ذلك عند الفلاسفة **قوله** وحصولها على رايكم حيث تستدلون بالقدرة على حدوث
الاثر كما سبق مع ما فيه **قوله** والجواب ان تعلقها لذاتها ليس هذا مبنيا على اعتبار الترجيح في نفس القدرة كما
يتوهم من ظاهره فانه مع كونه مخالفا للمشهور مستلزم للاستغناء عن اثبات الارادة بل المراد نفي لزوم الداعي كما
صرح به سابقا ولاحقا واثبات الارادة للترجيح لا ينافي تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس

محتاج تعلق ارادة المختار الى مرجح والمختار الظاهر ح وليس محتاج تعلق قدرة المختار كما لا يخفى ثم لم يصرح بكون المخصص هو
الارادة واكتفى بالاشارة اكتفاء بالشهرة وبه اندفع ما ذكره في شرح المقاصد بعد جوابه عن اصل الشبهة بالتزام
افتقار تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد الشيئين لذاتها
من ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق باحد الشيئين لذاتها فليتأمل **قوله** لا يلزم
من صحته صحته قال رح ولقايل ان يقول المآل في الصورتين واحد اذ نقول القادر الفاعل باحد الترجيحين دون
الاخر ترجيح بلا مرجح فان قلت المرجح هو الارادة احدهما دون الاخر قلنا فاذا ننقل الكلام الى الارادتين ويلزم الترجيح
بلا مرجح وقد اشرنا الى ان المخلص التزام التسلسل في التعلقات ولا تغفل **قوله** احد من العقلاء كانه اخرج ارسطو
واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق بناء على شبهة مر ذكرها في مباحث الامكان من زمرة العقلاء
قوله وربما يختار رحيل الباعث على توسط جواب الشق الثاني بين جواب وجهي الشق الاول والناشئين عن الشق الاول
اذ الظاهر ان كلا من الوجهين ملحوظ بالاستقلال في ابطال الشق الاول على ما ع في الوجه الاول اشعار بالدفاع
الوجه الثاني فليتدبر **قوله** ولا ينتهي الى حد الوجوب فيترتب عليه انتهاء الفعل الى الوجوب لسبب الداعي لا بقدرنا ولا يبقيه
فاي فايدة في نفيه وادعائه كفاية الاولوية والجواب ان وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيؤول
الى الايجاب كما اشار اليه الشارح في تحرير الاحتجاج وما اشتهر من ان الوجوب بالاختيار لا ينافيه يحل عما نحن فيه
فان منع عدم المنافاة هناك عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده **قوله** واما القادر الذي هو
مستأثر تام اشار الى اخذ الاختيار معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس مؤثرا تاما **قوله** بالايجاد في ذلك الوقت الخاص
انه متعلق بيتعلق ويحتمل ان يتعلق بالايجاد وقد سبق الاشارة الى المنع **قوله** بلا سبب يخصص ذلك الانسب السياق
ولقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب الخاص ههنا وبالمرجح في قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح
الخارجي الذي يسمونه بالداعي **قوله** فقال اذ الكان قدرته الا يخفى ان الانسب للسياق ان يقول اذا كان قدرته
وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله ولتوسيره ان يقال الكن المص لم يتعرض للارادة لتقرر ان تعلق القدرة بالتمام
الارادة فالتعرض للاول تعرض للثاني هذا وقد سبق منا ان القول بقدم التعلق التي يسمى بما الايلام من
اصول المتكلمين فليتذكر **قوله** انه بالنظر الى ذاته قيل ينبغي ان يراد قيد احترازي تمامز مذهب المتكلم في قدرة الواجب
تع عن مذهب الحكيم وهو ان له عدم المشية ولكن ان نقول قوله ولا يمتنع عقلا انكفى للتمييز فان ما ذكره ممتنع في الواجب
بالنظر الى الدليل المفيد لوجوب تعلق مشيته باحد الطرفين بخصوصه **قوله** ويقرب من هذا ان في جواب دليل
الفلاسفة والقايل هو صاحب لباب الاربعين فالضمير في لكنهم الى الفلاسفة والمجيب اشار اليه بقوله واجيب عنه هو المتكلم
قوله فان عدم المعلول مستند الى عدم علته فان قلت الكلام في المقدورية لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت
الاولى فان الممكنات الازلية معلولة لا مقدورة قلت هذا الايراد على الشارح لان المص علل نفي المقدورية بان
العدم لا يصلح اثرا ولم يقل لا يصلح اثرا للقادر ولو حمل كلامه على هذا لكان مصادرة ظاهرة فالشارح الكلام على

على هذا انه لو كان حينئذ تنبيهم مقدورية العدم اذ لبشه لم يتجه الجواب المنع اصلا قوله وهذا القدر كاف فما قيل
انا نحكم باولوية هذا دون بطلان ذلك ظاهر ان يأول بان شأن الاستمرار ان لا يتعلق على حذف المضاف فاللازم تجدد
استمرار العدم لا نفيه لكن ثبوت هذا التجدد يحتاج الى توجيه ذكرناه في خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية
قوله واذا كانت واقعة بالقدرة لا يخفى انه لا رجحان لبطلان شيء من الحوادث الذي يستند به الحادث الى الموجب القديم
على بطلانه في القدرة فكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير صدورها بناء على البطلان الاول جاز الحكم بلزوم
صدورها بالايجاب على ذلك التقدير بناء على البطلان الثاني لكن الاول اقرب بحسب الظاهر كما لا يخفى فتامل قوله لم يعد
عن صفة اخرى والا لزم ان لا ينحصر الصفات في السبع لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية وبهذا التقرير يندفع
الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ما عدا القدرة بان اثر الموجب يتعدد بحسب تعدد القوابل وانواع ماهيات الصفات قوابل
مختلفة فيتعدد بحسبها بخلاف النوع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثره بحسب تكثر محله ولا تكثر له على انك قد عرفت في مباحث
العلة والمعلول ما في اعتبار التكثر بحسب الماهيات القابلة فليرجع اليه قوله اي ليست موصوفة بالتناهي اشارة الى ان
القضية السابقة سالبة لا معدولة فان اللاتناهي لا يتصف به الا الكم بالذات او بالعرض قوله من الكيف قد مر
في مباحث الكيفيات النفسانية ان القائل بثبوت القدرة للواجب لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض
فكان المراد بالكيف ههنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفي في المقصود
قوله هو اثبات اللاتناهي لان الفعل وان لم يكن كما بالذات الا انه موصوف بالكم المنفصل اعني العدد لتعدد الفعل
بتعدد المتعلقات فيتصف بتناهيها هو من خواص الكم قوله وان كان لكل ما يتعلق به بالفعل متناهيا اي ما يتعلق به
بالتعلق التأثيري واما ما يتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد اشرنا الى التعلقات فيما سبق قوله مطردة
في الصفات كلها ليس المراد باطراد الاحكام الثلثة التي بينه في الصفات كلها انها فيها من كل وجه كيف والعبودة
صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجري فيها التناهي وعدمه باعتبار بل الحكم الا الجزء من الثلثة الجارية فيها هو
سلب التناهي والبيان بقوله واعترض لكل صفة ما يناسبها من الاحكام المتنوعة فلا حاجة الى التكرار وان وقع
تكرار في بعضها لنوع تفصيل كالبينية اخرى كما قال في مبحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة لتوطئة لتنويع مذاهب الخصوم
قوله وقد يحتج المعتزلة نقل عنهم انه يلزم من هذا ان لا يكون الباري تعالى قادرا ايضا وهم لا يقولون به وقال
الاستاد المحقق دليل المعتزلة ينتقض بالذات بان يقال الذوات في الاسماء مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام
الى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل في القدرة لزم عدم تحقق الواجب وانما لم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لان شيئا
منها ليس مبدأ التأثير فلا يتأتى ان يقال فلو كان للعبد تعالى سمع لم يصلح لخلق الاجسام لعدم بطلان التالي بخلاف
نفس الذات فانه مبدأ التأثير وبخلاف القدرة فانها صفة من شأنه تأتي الايجاد به وقد يجاب بان اللازم هو ثبوت
ذوات مشتركة غير صالحة لخلق الاجسام والحال كذلك عند من يقول بمماثلة ذاته لسائر الذوات وليس هي بل اللازم
ان لا يصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما لم تصلح لذلك لكونها ذوات وهذه العلة

موجود ما في خصوصية ذاته تعالى فليتأمل قوله ما صفة غير موجودة في القدرة القديمة ولا يلزم من كون تلك الصفة
موجودة في القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف مذهب اهل الحق اذ المراد من اشتراك القدرة الحادثة بينها
ووجودها ثبوتها لها ولا يلزم من هذا ان يكون نفسها امرا موجودا في الخارج قوله في الباب ان كانت الظاهر
ان المراد بالمماثلة هو الاتحاد النوعي فيرد عليه ان الافراد المتفقة لا بد ان تتمايز بخصوصية قطعا فيجوز ان يكون تلك
الخصوصية منشأ الحكم المخصوص وقد يحمل المثلية على الاتحاد في جميع الصفات مع اتحاد في الحقيقة ولا يخفى بعده قوله
يعم سائر الممكنات اي جميعها يعني موجود مسبوق صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لا مؤثر فيه سواه وان توقف تأثيره
في البعض على شرط كتوقف ايجاده الوصف على ايجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه وسيجيء في مباحث التوليد ان الايجاد
في الطبيعة للوصف لان الله سبحانه محتاج في ايجاده الى شيء فلا محذور قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان قد سبق
ما فيه في شرح الديباجة فلينظر فيه قوله وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة قبل ذلك الان في زمان استعداد
المادة لحدوث ممكن بممكن آخر وان امتنع بشرط ذلك الاستعداد فلا ينافي عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها بكل ممكن ثابت
خبير بان الاستعداد المخصوص اذا كان شرطا لحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد اصلا لم يثبت ايجاد
الممكن قطعا وهو ينافي المقدورية بالمعنى المراد ههنا وهو تأتي الايجاد والترك ثم بعد تحقق الاستعداد التامة
فله الخيار فان شاء اوجد وان شاء تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض [illegible] قوله قيل لا بد
ايضا من [illegible] تجانس الاجسام فان قلت لو سلم التجانس فلم لا يجوز ان يكون خصوصية بعض الاجسام مانعة
مثل خصوصية بعض المعدومات على قاعدة الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا تكون مستندة الا الى القادر المختار
فله ان يعدمها ويوجد خصوصية اخرى لا تأبى القدرة اللهم الا ان يقال الخصوصية اذا كانت من المشخصات واعدمها
الفاعل المختار انعدم الشخص فلم يتعلق القدرة بايجاد الممكن المخصوص في ذلك الشخص لكن كون هذا القدر منافيا
لعموم القدرة محل بحث قوله الاولى الفلاسفة فان قلت الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لتعميم
من المخالفين في شمولها قلت المراد بالقدرة القادرية اي كونه تعالى قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة
لكن بمعنى لا ينافي الايجاب كذا في شرح المقاصد والاقرب في الجواب ان نفي عموم القدرة قد يكون بنفي اصلها وقد يكون
بنفي وصفها كما سيجيء مثله في المقصد التالي لهذا المقصد قوله الثانية المنجمون قال في شرح المقاصد الظاهر ان
ما نسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب المنجمين في مبادي الافلاك والعناصر
واثبات العقول والنفوس وكون الباري موجبا او مختارا جعل فرقة اخرى من المخالفين قوله ومنهم الصابئة
بالمهملة من صبأ الرجل صبوا خرج من دين الى دين قوله وتأثير الطوالع فان الكوكب الذي هو في البرج الطالع
عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في السعادة ومتى كان في الوبال كان المولود في الشقاوة كذا
قالوا قوله كما في [illegible] فقد يجاب عن ذلك بانهم لا يدعون كون الاوضاع الفلكية علة تامة بل للاستعداد
المواد مدخل عندهم ايضا فلعل مادة احد التوأمين [illegible] مادة الآخر في الاستعداد على انه قد يمنع الاتفاق الذي

ذكره قوله من السيارة وبعدها عنها انما قدر هذه للقرب ولم يجعل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض لان العبارة
الظاهرة في ذلك هو التقارب والتلاصق على انه لا احتياج في تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكفاية طبايعها فيها
واما اعتبار وضعها مع السيارات فلاختلاف آثارها باختلافه كما صرح به قوله ثم يبطل بساطة الفلك اذ لا يجوز استناد ذلك
الاختصاص الى طبايع الكواكب لان اختلاف النسب فيها ثابت بالمنسوب اليه مما لا يعقل وان كان المنسوب امورا متخالفة
الحقيقة قوله والا كان خيرا وشريرا معا الا انه ان يقال على تقدير تمامه لا يثبت مدعاهم لانه انما ينفي فعل الشر والمدعى نفي
القدرة عليه ومن البين ان القادر على الشر الغير الفاعل اياه لا يكون شريرا قوله انا نلتزم الثاني هذا على تقدير ان يراد بالخير
فاعل الخير وبالشر فاعل الشر واما ان اريد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره فالجواب
منع الملازمة ولما سبق فيه التفصيل امتنع ههنا بما ذكره قوله مقتضى نحيزة النحيزة بالنون المفتوحة والحاء المهملة و
الزاء المعجمة على وزن فعيلة والنجيري بكسر الباء والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات اخرى وهي البجيري على
وزن الفسيق والاجيري بكسر الهمزة وفتح الراء واجريا بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء قوله لانه مع العلم بقبحه سفه
قيل انما يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تعالى اذا لم يكن جهة الحسن راجحة كبيرة او الحكمة في تفضيله
وجود له لكن الفعل ليحصل حسنه الكثير وان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل في القضاء على سبيل
التبع وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم في القبح المطلق او الذي جهة قبحه كثيرة راجحة قوله وذلك لانه ينفي القدرة عليه
فان قلت بل ينفيها اذ المعذور ما يقبح فعله وتركه فلو كان القبيح معذورا على تقدير تسليم القبح بالنسبة اليه تعالى
لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المحذور ههنا انما يلزم من الاتصاف بالقبيح اعني من وصف القبح الخارج
عن ذات الفعل لانه نقص فلا ينافي الامكان الذاتي الكافي في المقدورية قوله قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد حتى لو
حرك جوهرا الى حيز وحرك العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان قوله او سفه خال عنهما وفيه دفع لاعتراض القاصد
حيث قال عبارة المواقف ليست على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا فائدة في شموله المعصية
ايضا ووجه الدفع ظ من تقرير الشارح قوله او يخلو عنهما الظاهر انه ادرج فيه المشتمل على المفسدة وبين منهما الخالية
بناء على انه اراد بالمصلحة والمفسدة المحكمة منهما فالخلو عنهما يشمل صورتين لكن لا يخفى لكون افراده بالذكر
فيما سبق لزيادة التوضيح قوله فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة ويمكن ان يجاب ايضا بانه مشتمل على مصلحة ولا يلزم
ان كل مشتمل على المصلحة طاعة بل هي امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب قوله بل الله تعالى اقدر من العبد هذا
الكلام انما يتمشى اذا ثبت ان القدرة مقولة على ما تحتها بالتشكيك واما اذا كانت متواطئة فلا قوله المبحث الاول
في اثباته قد يستدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بان عدم العلم عما من شأنه جهل والجهل نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه فيجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر اذا ثبت اولا كون العلم بجميع ما ذكر من شأنه قوله وكل
من فعله متقن فهو عالم لا يخفى ان اتقان الفعل وكذا قدرة الفاعل انما يدل على انكشاف المفعول للفاعل واما ان
للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا قوله علم ان كاتبه عالم الكتابة تعالى في عرف المفصل الا ان الشارح

ان الشكل الثاني النظم والظاهر ان المراد ههنا الخط قوله لانه اوسع من المثلث اي اذا كان مجموع خطوط
المسدس مساوية لمجموع خطوط المثلث واضعافه كان المسدس اوسع منه قوله ولا يقع بينها فرج كما يقع بين المدورات
وما سواها فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما سواها
للجوهر مع ان الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع قلت فرد كر
هناك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متفاوتة في المقدار يلزم خلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية فيه
واما المربعات فلا يلزم فيها ذلك اصلا وبهذا انتفى التلفيق بين ههنا وما هناك من عدم لزوم الفرج في المسدسات وثبته ههنا
واما التدافع بين كلاميه بالنسبة الى المربع فدفعه ان يستثنى المربع ههنا بقرينة ما ذكره هناك فيتم الكلام في ان المثلث
يدخل في عموم ما سواها مع انه مثل المسدس كما بينا هناك قوله والجواب عن الثاني في جواب الاول فحاصل ان هذا
الجواب لمن يعترف بان الحيوانات هي الفاعلة لافعالها الاختيارية ومن قال انه مخلوقة لله فالجواب عنه ان الاحكام
والاتقان ليس مستندا الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان تكون معلومة له تعالى لا لها ولعل المصنف انما لم
يتعرض له لما سنذكره من ان الكسب ايضا يقتضي العلم بالمكسوب المقصود كما دل عليه مثال الكتاب ونطق ايضا
قوله بجواز ان يخلق الله تعالى انما ذكر في السند الجواز مع ان ظاهره يدل على ان الاتقان يفيد جواز علم
المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم الاستحالة عليها والا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه
فان اريد منع المبني عليها ارتفع الاتقان فعلها قوله الثاني انه تعالى قادر قال في شرح المقاصد المحققون من
المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليهما سؤال الاصعب
وهو انه لم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة و
دفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم
الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة
مع انه كاف في اثبات المطلوب ويرد عليه ما قيل من ان لنا ان ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بان يقال لا
يجوز ان يوجب الباري تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب اما ان
يكون قديما او حادثا والاول باطل لما بين من حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته والثاني ايضا باطل لان استناد الحادث
الى الموجب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالته وكون هذا الكلام دليلا على قادريته تعالى لا ينافي
رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل قادريته تعالى من جملة مقدمات
الدليل على انه لو تم ما ذكره لم نحتج الى توسيط قوله لم لا يجوز ان يوجب الباري تعالى اذ يكفي ان يقال من
كان فعله متقنا انما يلزم كونه عالما اذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار قوله لان القادر هو الذي
فان قلت هذا البيان يعم القدرة على التقليل والتكثير فكيف يتوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغي
ان يحمل على المعارضة وبهذا يظهر توجيهه لكن الحق ان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضروري فلا فرق بين كون

المراد قليلا وكثيرا كما اشرنا اليه في عاشر مقاصد القدرة من موقف الاعراض **قوله** فعل فقيل متفق ان
الشارح المحقق برياضة قيد الاتفاق ان لك ورود السوال على المسلك الاول ايضا **قوله** فالسوال ساقط عنه اي السوال
بالنائم والغافل لان الغفلة كالنوم في كونه مضادا للعقولية ويحتمل ان يكون مراده ابتداء السوال به **قوله** الاول
انه يجوز ان يحتمل وتسليم الاول لاثبات علمه تع بذاته علما حصوليا وتسليم الثاني لاثبات علمه بذاته علما حضوريا **قوله**
وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين اما على الاولى ففي التنزيهات حيث بينا ان الله تع ليس بجسم ولا عرض واما على الثانية
ففي المرصد الاخير من الموقف الرابع في احكام العقل **قوله** واذا عقل ذاته عقل ما عداه فتم هذه المقدمة مع ان اصل العلم
يثبت بالادلة اما لاثبات العلم الحصولي ايضا كما ذهب اليه بعضهم او لاثبات عموم العلم المقتضي لاثبات اصله على وجه ابلغ
قوله فلان التعقل حضور الماهية فيه ان الواجب تع ليس له ماهية عند الحكماء كما صرح في اول الامور العامة اللهم الا ان يراد
بالماهية ههنا ما به الشيء هو هو من غير اعتبار الكلية واعلم ان قولهم التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندك و
المراد ان التعقل الماهية الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد سبق منا تحقيقه في اواخر اول مقاصد العلم من موقف الاعراض
فليلتفت فيه وعلى هذا ينزل الايرادات فتامل **قوله** لانا ان التعقل ما ذكرتم فيلزم كيف والحضور نسبة بين الشيئين
ولم يقبل احد من الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المقولات النسبية ولو جوز كون التعقل نسبة فلم لا يجوز ان يكون
عبارة عن حالة نسبية اخرى تحصل في حقنا دون بعض المجردات **قوله** لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير قد تقرر
هذا بان العلم مما نعلمه بالفرق لكل احد اما بكنهه او بما يميزه عما عداه بل اعيانه ونحن نعلم قطعا ان مجرد عدم غيبة الشيء
عن نفسه الذي سموه بالحضور عنده سواء كان مجردا او ماديا ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل ربما ندعي ان عدم
غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والاخر غير علم فسلب المفهوم من تقرير
الشارح انه حمل هذا الكلام على ان التغاير شرط لتحقق الحضور ولا وجه له لانه يؤدي الى ان يوجد حقيقة النسبي بدونه
لانتفاء الشرط وهو غير معقول فالصواب ان مراد المصنف لم لا يجوز ان يشترط في حضور الشيء للشيء المغايرة الذاتية
بين الحاضر وما حضر هو عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لانتفائها
مع تحقق الحضور هو حقيقة العلم على الفرض واجيب بان الاضافة في قول الشارح حقيقة العلم ما ذكره
مثل الاضافة في قولنا حقيقة الهندي الانسان لا مثلها في قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق وح يكون العلم
حصة من حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود
الانسان وجود الهندي وان كان حقيقته ذلك **قوله** بجميع لوازمه القريبة والبعيدة نوقش فيه بان جميع لوازم
الشيء لا يلزم ان يكون معلولا له بل قد يكون معلولا وقد يكون علة وقد يكون غيرهما واجيب بان اللازم في
اطلاقهم ما يتبع الشيء ويحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشيء في الجملة وهو المراد ههنا **قوله** واذا علم
معا علم البعيد فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصدا فليس بلازم وان تصور
كذلك نقول يلزم الثالث لهما وهلم جرا لكن ينقطع بانقطاع التصورات القصدية قلت في نقول الوسائل الذي

ذكر لو سلم دلالته على علمه الحصولي بذاته تع لم يدل على علمه الحصولي بمعلولاته فلا يثبت المطلوب **قوله**
وعلم انه موجود لا فيه ان الظاهر من الدليل الثاني كون المقصود ههنا اثبات علمه تع بنفس معلولاته لا بوجودها فالعلم
الاخير انما لا حاجة اليه اللهم الا ان يقال لما كان مبني كلامهم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام بالجبارة
من العلم بها بجميع مالها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول في غلاء المدعي **قوله** لكن ما ذكرتم يدل لو
دفع الجواب صاحب الملخص بان الكلام في العلم التام يعني العلم بالشيء بجميع ماله في نفسه اي من الصفات التي منها العلية والاشكال
ان علم الباري تع بذاته كذلك وانه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذي اشار اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى
بذاته تاما بذلك المعنى وان كان كذلك في نفس الامر فان قلت لما كانت العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص
كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضروري لا وجه لمنعه قلت المعلوم لنا ههنا ان عين العلة الخارجية مستلزمة لعين
المعلول الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورته فلا لم ذلك اذ الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام على ان علمه بذاته
حضوري عندهم ولا حصول صورة فيه فان قلت لما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد والعالم بذاته
لزم كون عليته تع معقولة لذاته ضرورة حضورها له تع لكونها وصفا له ثم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات وهو المطلوب
قلت اجيب عنه بانا لا نسلم ان العلية حاضرة له تع لان حضور الشيء للشيء اما بوجوده له متأصلا كالصفات الحقيقية الخارجية
او بغير متأصل كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتباري ليس لها وجود خارجي فليس لها حضور
باعتبار وجودها له تع متأصلا ثم ان اتصاف الموصوف بصفة لا يقتضي ثبوت الصفة فيه فضلا عن اتصافه فلم يلزم كون العلية
معقولة له اصلا وهذا الجواب غير مرضي عندي اذ لو اعتبر في حضور الاعتبارات وجودها الظلي لم يبق فرق بين الحصولي
والحضوري في علم الله تع بالمعدومات وعاد ما هربوا عنه من لزوم التكثر في ذاته تع وان التزمه ابو علي وراغم اصول الفلاسفة
كما فصلناه في موقف الاعراض فالجواب عن السؤال عندي منع ان العلم الحضوري بالعلية يستلزم العلم بالمعلول وان استلزم
العلم الحصولي بها علمه وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال فعلمها الحصولي هو الممنوع فتحقق في الجواب على ان حضور عليته
تع له لا يستلزم حضور عليته لمعلوله لما بعده له تع فلا يلزم عموم علمه تع مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى
قوله كما الكليات صادرة عنه صدور الكليات عنه تع محل تردد اذ لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن عندنا وانما كونها
متعلقة في ضمن الافراد فهو راجع الى تعلق الافراد كما اشار اليه في اخر المقصد الثاني من مبحث العلة والمعلول والا
فالظاهر ان دلالته في مسلك الحكماء على علمه تع بالجزئيات اظهر من دلالته على علمه تع بالكليات **قوله** فلا يوجبان الاطلا
كليا لعل الحصر اضافي بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والا ففي المسلك الثاني انه تع يعقل ذاته تع ومن البين انه علم جزئي
فتامل **قوله** لا استلزامه التغير في صفاته الحقيقية قد ذكرنا في مباحث العالم ان مذهب ابي علي ومتابعيه كون علم الله تع
صفة حقيقية زائدة على ذاته تع وان كان مخالفا لقواعد الفلاسفة فالتغير في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم و
جميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم والعالم عندهم فينبغي ان يحمل كلامهم على الالزام وان كان بعيدا كما نبهت عليها
على مثله **قوله** قد يتناقض كلامهم ههنا قد يعتذر عنه بانهم انما ادعوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بها

يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية
لا علم فلا تناقض ووقع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى الآلات جسمانية انما هو في ضمنا
لا بالنسبة الى الواجب تع **قوله** ثم المفهومات كلها اورد على معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات
بعد تعالى بان العلم نفس التميز او صفة توجبه ولا شيء بعد الطبع يعقل تميزه عنه وما قيل من انه لا معنى للعلم بالمجموع الا العلم بآحاد
فيكفي تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل لا يلتفت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الآحاد ايضا معلوما والمعلومية تقتضي التميز وقد يجاب
بان العلم يوجب تميزا اجماليا يوجد هناك غير آخر لو لم يتميز المعلوم عن ذلك الغير لم يكن هو بالمعلومية اولى واما حيث لا غير فلا يلزم
التميز فان التميز فرع تحقق المتميز عنه البتة والحق في الجواب ان التميز ههنا عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد **قوله**
وهو ان الموجب للعلم ذاته اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأي الصفاتية او بدونها على ما هو رأي النفاة **قوله**
والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات قيل هذا يتوقف على اثبات كون الاشياء متساوية في صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم
ذلك **قوله** من قال ان المعدوم ليس بشيء فكلام ان الدهرية ينفون الواجب تع واما ما ذكر في النبوات من ان الدهرية على
اختلاف اصنافهم ينفون القادر المختار فكانه محمول على نفي القدرة والاختيار وان كان بعيدا من المشهور **قوله** لان
العلم نسبة فيه ان هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم لا بالذات كما يراه الفلاسفة ومنافق والمعتزلة والجواب ان المراد ان العلم
بالمعنى المصدري اعني الكشف والتميز نسبة وعلى هذا لا يتجه الجواب كما ستقف عليه **قوله** والجواب منع كون العلم الا بعد [illegible]
لا ينافيه ما ذكره في آخر المقصد الاول من مقاصد العلم في موقف الاعراض وقد ذكرت ههناك فليتفطن فيه **قوله**
فنفيها هي تقتضي قبل العلم كما هو المختار صفة توجب تميزا واما ان [illegible] ولا شك في ان التميز والانكشاف نسبة بين العالم
والمعلوم لا بين العلم واحدهما فيعود الاشكال ويحتاج الى الجواب السابق الذي ذكره وبالجملة ظهور المعلوم
للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآة وآلة لتلك النسبة ونسبة الشيء الى نفسه اما جدا او بالواقع [illegible] بنسبة الى آخر
قوله ونسبة اخرى بينها وبين العالم كون هذه النسبة نسبة اخرى لا يتوقف على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم
ولو بالاعتبار صح ان يقال ان الكلام سوف على نفي اقتضاء ذلك التغاير فجواز ان يكون لشيء واحد بالنسبة الى شيء
آخر بعينها نسبتان متغايرتان فان علم زيد بنفسه له نسبة الى زيد بالقيام ونسبة اخرى اليه بالتعلق نعم بعد تحقق النسبتين
حصل له وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التغاير الاعتباري لكن التغاير متفرع على تلك النسبة لا سابق عليها
كما مر في بحث العلم من موقف الاعراض والمنع هو اقتضاؤها سبق التغاير **قوله** اعترف بالعرض فيما بينهما
فلا يلزم المغايرة بين العالم والمعلوم لان معناه تعلق علمه بالمعلوم فلا يقتضي الا مغايرة العلم للمعلوم **قوله**
فان التغاير الاعتباري كاف قيل التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت
كونه تع عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول وقد مر في بحث العلم جوابه فليتذكر
قوله او تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه ان اراد النسبة الواحدة فنمنعها ولا يلزم من انتفائها عدم علمنا الا بآحاد
اجزائها لجواز ان يتعلق لكل جزء نسب متعددة وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب **قوله** لان امكان المجموع

وايضا قد ثبت ان ما يمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل والنقص تع عن ذلك فيلزم وقوع
المحال **قوله** والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء مبني على ان العلم بشيء اذا كان عين العلم بشيء آخر في الجملة كان العلم بشيء
عين العلم بكل الاشياء الا اذا فرق بالعينية في البعض والغيرية في البعض الآخر تحكم لا يعد ضرورة ولا برهان ان
قوله فيكون في ذاته كثرة غير متناهية هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلي وهو ان ليس جميع غيره معلوما له تع وهو عين
السلب الكلي اعني لا شيء من الغير بمعلوم له تع كما يشعر به ما اشار ره قد يسلم لا يطابق دعواهم ولو لم يذكر قوله غير متناهية
لا يمكن تطبيقه على اللهم الا ان ينفي الكلام على ان نسبة ذاته الى ذاته ارجح من نسبتها الى الغير واما نسبتها الى الغير فتماثل الانسياق و
فلو جاز في البعض جاز في الكل وفيه ما فيه فليتأمل **قوله** اذ المعقول متميز عن غيره وايضا يلزم ثبوت العلوم الغير
المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكره الزرقي الثالث **قوله** تفصيلا لا اجمالا اثبر بدا ان الجواب الاول كان
والا على انه تع يعلم غير المتناهي اي لا تفصيلا وهذا الجواب دال على انه تع يعلم تفصيلا لا اجمالا والحق انه تع يعلمه
اجمالا وتفصيلا فلهذا اعرض عنهما واجاب عن اصل الاستدلال بوجه لا محذور فيه **قوله** لا يعلم الجزئيات المتغيرة لا شك
ان هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا كفرت الفلاسفة به فلا وجه لنفيه عليه بالجزئيات المتغيرة بناء على
لزوم التغير او الجهل على تقدير العلم بها والا فلا بد من الفرق بين الجهلين حتى يلتزم احدهما دون الآخر ويغتفر بعضهم بان
ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا
من وجه لاستلزامه النحو من التركب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تع وانت خبير بان هذا الاستلزام بسبب ان ادراك
الجزئيات الجسمانية محتاج الى الآلات جسمانية وقد تحققت ان هذا الاحتياج غير مسلم بالنسبة الى الواجب تع **قوله** يوجب
التغير في ذاته من صفة لا صفة هذا انما هو على رأي القائلين بالصفة من الفلاسفة او كلام الرازي كما ينبهك عليه
في الدرس السابق فلا وجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيها تم عند الفلاسفة ايضا ويؤيده ان المصنف اجاب
بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بانه لا يلزم التغير في صفة موجودة **قوله** لان العلم عندنا اضافة اراد بهذا الجواب بانه
لو كان علمه تع اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا يكون الباري عز اسمه عالما بالحوادث
قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظ ولا في العاقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق للاضافة
سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه واجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهني و
ان لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف الاعراض ما فيه واخرى بمنع ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف
اليه بل على امتياز الذي لا يتوقف على تحققه اصلا والحق ان المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور
من رأي اهل السنة لا يخلو عن اشكال واعلم ان الجواب بكون العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين
اذ قد سبق ان علم الله تع عند الاشاعرة صفة موجودة قديمة فتجويز كونه امرا اعتباريا لا يلائمه ولو اسقط لفظة كان
اظهر **قوله** بل نمنع مندرج اعتباري وهو جائز توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره ان العلم القديم كالمرآة التي
تتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يحصل التغير للمرآة لا لنفسها واعترض عليه بان اللائح ان العلم صفة

ينكشف بها الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب ابي الحسين حيث قال علمه تع بالحوادث يحدث عند حدوثها و
يزول عند زوالها والشيخ قد نسبوه الى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان كان له وجه دفع سنذكره من قريب
قوله واورد المشكك هذا الكلام تقريبا والافراش ارع في مباحث القوى الباطنة ان ارتسام ماله امتداد في النفس
التي يستحيل ان يكون حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو وهم وتلخيصه ان كون الشئ ذا مقدار انما هو بحسب
الوجود الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة الى آلة جسمانية قوله وقد اجاب
عنه مشايخ المعتزلة اعترض عليه بانه ان سلم ان العلم بانه وجد وسيوجد لكن لاشك ان العلم بانه معدوم والعلم بانه
موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب ومن
يجاب بان العلم بانه وجد والعلم بانه سيوجد اذا كان واحدا فقبل وجود زيد يعلم انه معدوم ويعلم انه سيوجد فاذا
وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما ويعلم بالعلم الثاني انه موجود فلم يزل العلم بانه معدوم بل علم بهذا العلم انه كان
معدوما فاين يلزم التغير والحق ان ما سيذكره الش رح بقوله وتوضيحه ليس الا توجيه جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض
المذكور قوله وكذلك مالم يكن هو وصفاته الحقيقية الا فيه بحث لان الله تع ليس بواقع في الزمان وكذا صفاته
لكن لاشك انه مقارن له كما مر وهذه المقارنة يكفي في اتصاف الزمان منسبا اليه تع بالاوصاف الثلثة وبالجملة
المكان مجتمع الاجزاء حاضر عنده تع ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكاني وهذا ظاهر
فاما الزمان فاجزاؤه ممتنعة الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات قد لا تكون مجتمعة فالقول بان نسبته تع الى جميع
الازمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلا نبا على انه ليس بواقع في الزمان لا يخلو عن اشكال فالاولى في بيان عدم
لزوم التغير اصلا ان لا يبني الكلام على انه تع ليس زمانيا بل ان يترك القياس على المكان ويقال ان الله سبحانه يعلم ان
اجزاء المعين من الزمان لا باعتبار المضي والحضور والاستقبال بل بحسب ذاته ظرف للحادث الفلاني والعلم بهذا الوجه
لا يتغير بتغير الازمنة سواء كان العالم زمانيا ام لا وهذا ظاهر عند التامل قوله قال بعض الفضلاء الخ قال الاستاد
المحقق ما ذهبوا اليه من ان الله عالم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية بناء على ما تحكي عنه هذا الفاضل من كلام
في هذه المسئلة فما فاده مذهبهم على ان يحمل محل الاصلي من اصولهم المقررة عندهم لازمة لا مجال لتحليلهم عنها
قوله الاول صيغة سيقع لا تخلو انه اذا وقع كلام الش رح بتمامه نقله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج اذ حقيقة
سيقع وصيغة وقع وان كانا متغايرين الا انه لا يتحقق سيقع ووقع بالنسبة الى من ليس عنده زمانيا ولا يتصور
بالنسبة اليه ماض ومستقبل قوله فقد رجع الثالث الى الاول قد يجاب عنه بان المقصود من الوجه الثالث ان
كلا من العلمين ينفك عن الآخر وانفكاك الشئ عن نفسه محال فثبت تغايرهما وههنا الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين
لزيادة الاستظهار ويشهد به سياق الثالث قوله وقد يتوهم انه فانه صرح في بيان انفكاك كل منهما عن الآخر فعلى هذا
لم يرجع الثالث الى الاول قوله والصواب كما في الاربعين الخ رد عليه بانه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات
وهو المراد وذلك لان الشئ الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار ومجهولا باعتبار آخر واجيب بان المراد انه يمكن العلم بانه سيقع

في الجملة مع الجهل بانه عالم ان وقع من كل الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات قوله ورد عليه بانه يلزم ان لا يجاب
بان الثابت في الازل انه سيوجد زيد فيلزم كذلك وعقيب زال هذا الثابت ووجد زيد علم انه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل
قوله كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به قد سبق منا المناقشة في هذا التمثيل توجيهه وبيان ان انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية
على تقدير جواز تعلق العلم الواحد بالمتعدد بكون العلم بالعلم نفسه وبوجه آخر فليتذكر قوله في القدم والحدوث اي الازلية
والتجدد قوله فالنسبة تع تعلق الذات قبيل المماثلة ان لم يثبت بمجرد التعلق بطل اصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه تع و
علمنا الا في التعلق بمعلوم واحد وان ثبت بمجرد التعلق فقد ثبت في ذات الله تع علمنا في التعلق فيلزم ان يكون ذاته تع
مثلا لعلومنا وانه مح فان ثبت المماثلة بين ذاته وعلمنا مع الاشتراك في التعلق فكذا بين علمه تع وعلمنا وفيه ما فيه
قوله سلمنا التماثل الا انه تسليم التماثل تنزلي لابطال راي المعتزلة والافليس كنه شئ في صفاته وذاته قوله
كما في الوجود فانه في حد الشئ التجريد المتكلمون القائلون بالوجود مشترك متواطئ حكموا بان الوجودات متماثلة قوله
والجواب ان التعدد في التعلقات العقلية وقد سبق البحث في جواز تعلق علم واحد بالمعلومات المتعددة وانه مبني على ان العلم صفة
حقيقية ذات اضافة وان قيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الاجناس
في يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات فمن اراد التفصيل فلينظر فيما سبق قوله وهي اضافة فيجوز لانتهائها
صريح فيما مر منا مرارا من ان التسلسل في الامور الاعتبارية وان لم يكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل اذ لا يجري فيه برهان
التطبيق باتفاق الوتيرة اللهم الا في بعض المواد لا ببرهان التطبيق بل لدليل آخر قوله والجواب المعارضة رد
قيل عليه التمسك بالدليل السمعي على العلم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم
المرسل واجيب بان التمسك به على زيادة العلم لا على نفسه واعلم ان الاية الواحدة هل يعارض الآيات التي اوردها ام لا
اختلف الائمة فيه فقال بعضهم تتعارض اذ لا فرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لان تاويل المتعدد اصعب
من تاويل الواحد خصوصا ان هذه الواحدة عامة وقابل عام الا وقد خص منه البعض الا نادرا قوله وتاويلها بالمعلوم
خلاف الظاهر هذا ليس كما ينبغي لان ائمة التفسير من المعتزلة واهل السنة مجتمعون على ان المراد من العلم المعلوم وقد استقر
عليه الامام في التفسير الكبير بوجوه فكيف يكون ذلك التاويل خلاف الظاهر وابقاء العلم على ظاهره بحذف المضاف لا
يحيطون بشئ من متعلق علمه ليس بارجح من تاويل العلم بالمعلوم فكلامه ههنا مما لا ينبغي ان يلتفت اليه قوله اي على انه
عالم الانسب بما سيذكره الآن من ان صورة الدليل عند الحكماء صحة ان يعلم ويقدر ان يقول ههنا اي على انه عالم وقادر
ومريد بالقدرة المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء قوله لا نزاع في صفاتنا اعتدال المزاج النوعي لنقطة اساس عبارة
الش رح او رده ما يتضمن اليها قوله واما فوما يتبع ذلك الاعتدال وانما لم يذكر المص هذا المبحث الاخير لانه اورده وحده
في اول بحث الكيفيات النفسانية فاورد ههنا مبحثين آخرين على الخلاف او على تحقيق الحق كما اشرنا اليه هناك قوله
ومن المعتزلة انها صفة القائلون بها قدماء المعتزلة المثبتون للاحوال لا متاخروهم وهم النافون لها القائلون بان صفاته
تع عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية بها لانها في تعليلهم نفس العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق قوله

قدم خ

فعليه بالدليل اي فليتمسك بالدليل او فالدليل واجب عليه على ان البا زائدة وعليه خبر مقدم على المبتدا افادة
للحصر قوله في انه مريد فالفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر
كان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده قوله هي احاطة علم الاول له
اي علم المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة مريدا به الصورة الحاصلة قوله من غير انبعاث قصد وطلب
فالاوامر والنواهي الدالة على القصد والطلب يكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلمي لنقصان الخير في الكل
والابعاد عن الشر قوله وابي القاسم البلخي هذا مع قوله فيما سياتي وقال الكعبي الا يدل على ان ابا القاسم البلخي
غير الكعبي وقال في بحث القدرة في شرح المقاصد ومنهم بعض من المخالفين في عدم قدرته تعالى ابو القاسم البلخي الموفق
بالكعبي وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ما ذكر ههنا يوافق ما في ابكار الافكار حيث قال في بحث الارادة ونقل النظام
والبلخي والكعبي ولو ثبت تعدد البلخي والكعبي لتأتي التوفيق بين الكلام واعلم ان نقل الكتاب ههنا يخالف ما في الاربعين
حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا في افعال نفسه عند ابي القاسم البلخي انه موجد لها وفي افعال غيره انه امر بها ولما كان في الكاف
الافكار حيث قال فيه واما النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا ان وصفه تعالى بالارادة شرعا فليس معناه ان اخصب ذلك الى
افعال الاله خلافا وان اضيف الى افعال العباد فالمراد انه تعالى امر بها ولعل هناك نقلا منهم اخبار الشارح رح وان لم نطلع
عليه قوله او ظنه او اعتقاده الى انه اراد الشارح رح بقوله او علمه به بناء على ان الظن وكذا الاعتقاد يستعمل في حقه تعالى مع عموم
قوله لكل فاعل اراده الى الكلام المعتزلة ولا يتوقف الاطلاق عندهم على التوقيف بل يكفي صحة المعنى ولعا قول
المص انه ظنه او اعتقاده في قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد وللظن اللهم الا ان يخص بالجازم اصطلاحا
كان رابعه في توجيهات العلم قوله بالداعية الى انه وفيه للمبالغة كما في علامة او للنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل
بدون التا ايضا كما سيجي في كلام الشارح رح قوله زائدة على الداعي وهي الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر في موقف
الاعراض قوله وهو يلزم كونه مكرها ومغلوبا ورد بان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاضطر في المعذور وهو المعنى بالارادة
ويان اثبات هذا المعنى لا يخرج عن الايجاب قوله وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة المذكور في المحصل
وغيره ان معنى ارادته تعالى في فعله عند الكعبي علمه به واما ما ذكره الشارح رح من ان معناه علمه بما فيه من المصلحة في
داعية الاخ في شرح الباهوي على انه قد يشعر تعليله بانه قول ابي الحسين كما سبق والسياق يدل على تغاير مذهبيهما والحكم ان يدفع
بان التغاير باعتبار اختلافهما في معنى زائدة فعل الغير قوله فلا بد لتخصيصه ولا يجوز استناد التخصيص الى نفس الذات
من غير اثبات صفة زائدة على ما مر في الحيوة لانه ينفي القدرة قوله وليس ذلك المخصص القدرة اعترض
عليه الطوسي في تلخيص المحصل بانه منا خفي لما ذهبوا اليه من ان المختار يمكنه الترجيح بلا مرجح وجوابه ان المراد
بالمرجح النفع المزوح هو الداعية الى المطلق حتى يشمل الارادة ايضا والبيان المص حيث قال في مباحث الارادة
في الموقف الثالث لا اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه بل لا يكون المرجح داعيا قوله اي العلم بوقوع شيء ان الشارح
باتباعه الى انه ليس المراد بتبعية العلم للوقوع ان العلم انما يحصل بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب ابي الحسين وقد يستغني

يتحقق حه

الفاد

المحصل نخ

اذه

آنفا

الفرق بين الارادة والاختيار

174

ابطاله بل المراد ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم
العلم تابع للمعلوم يناقض قولهم ان علم الله تعالى فعلي وجوابه ان يقع ان الله يكون الموجب تابعا للموجب والجواب ان
المراد بان العلم تابع للمعلوم بالوقوع لا استلزامه اياه بحكم من الاستلزام المسبب للسبب لاحكم على حد بيانه في البقية على ان
الصحيح ان لو قوع الفرق في الاستوا نسبة العلم الى الضدين وعدم صلوحه مخصصا لاحد الطرفين كما سيشير اليه فان
نسبة العلم بوقوع شيء تتبع للوقوع لكن العلم بالنفع في وجود ضد معين في وقت معين ليس تابعا للوقوع
ذلك الضد ثم لانكران يكون مخصصا قلنا لانه يلزم ان لا يكون ترجيح احد المتساويين كما في صدور العطشان والهارب
الهارب على انه يلزم الايجاب ح وقد ابطلوه بالدليل السابق ثم يرد على المص ان قيل انما يدل على مغايرة المخصص
للمعلوم من العلم والذي مغايرته له مطلقا قوله فثبت صفة ثالثة ويلزم النفي قبل عليه ان اوجد صفة زائدة متعلقة
لتخصيص بعلق الارادة باحد الضدين في وقت معين يلزم الامر بذلك والاحتياج الى صفة خامسة فيلزم التسلسل
النفي واجيب بان المخصص ليس الا الارادة كما سيشير اليه في البحث الثاني فان الارادة في ذاتها متعلقة لاحد الطرفين
لتخصيصه بها من اخرى ويلزم تسلسل الارادات فالمراد بالارادة في قوله مغاير للعلم والقدرة والارادة
الارادة النوعية اولا قوله فاذا كان تعلقها باحدهما الى ان لم يكن لذلك لزم النفي فان اريد وجوب احد
الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته ومع قطع النظر عن تعلق الارادة فيستوي الفعل والترك
فلا يلزم الايجاب على الشق الاول فالمتعلق لازم للارادة والارادة لازمة للذات فلا يتحقق صحة الفعل
والترك في الواقع لان اللازم مرتبط بالملزوم بلا واسطة في امتناع الانفكاك وهو معنى الايجاب وقد يجاب
بمنع تعلق الارادة لذاته لانها لا تحتاج في ذلك الامر الى غير ذاتها لان ذاتها تقتضي التعلق البتة فيلزم الايجاب
هذا خاصية الارادة ولا يجوز تعلق القدرة وانت خبير بان الكلام في اتصاف الارادة باحد الطرفين مع تحقق ذاتها
في الطائفتين على ما مر فالحق في الجواب هو التزام النفي في التعلق كما ذكرناه في الموقف الثاني قوله يدعون الفرق
قبيل الفرق في استوا نسبة العلم الى معلومه واما العلم بالمصالح فالمستوي باعتبار ما يترتب عليه وغيره
لا موجود لا يمكن تصوره على وجه احسن منه فهو تعالى على ما هو عليه الزام يمكن بالارادة مخصص بلا مخصص
وبالجملة قد ثبت بالدليل على انه تعالى قادر وضعه انه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا يمكن ان علمه تعالى
بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لان هذا العلم لا ينافي قطعا فلو كفى في الوقوع لزم الايجاب كما مر
الا انه قوله اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم وجه تفسير المعتزلة بهذا هو ان معتزلة البصرة ذاهبون الى انه
تعالى مريد بارادة حادثة في ذاته تعالى ومن ابي الجبار قوله ان عند وجود المعتقد الى المعتقد بالاعتقاد والعلم المتعلق
من المعتقد ويلزم من هذا ان يكون المعتقد مخصصا لوقوع المعتقد ويتجه هذا اللزوم بعد ذلك القول فاسد قيل
ما ذكره على الاطلاق لا يتحقق لاجتماع الخلاصة في خلاصة ان الارادة مخصصة والمعتقد مخصص بلا يلزم من هذا ان الارادة هو المعتقد
لان الشرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب ولما كان تقول ترتيب القياس يكون المعتقد مخصص

تحقيق

وكل مخصص فهو ارادة كما يدل عليه قوله اذ لا مخصص للارادة الا الامر المخصص في لا نتيجة في ذلك التفصيل قوله والمعدات
فانه يبقى اتهام اي بعض المعدات وهي الصور الجوهرية المتعاقبة مما وجه يكون كل سابق معدا للاحق وهذا القدر يكفي
لحمل كلامهم على ما له توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعى ان جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعترض عليه بانهم
صرحوا بان المعد قد يكون عرضا قوله لانه خروج عن قانون الملة ولان في جعل الارادة عبارة عن المعدات نفيا
ظاهرا قوله والاظهر ان يقال الاعتراض عليه بان هذا التوجيه ابعد لانه خروج عن قانون العقل الى القول بان
ما ليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لا يتصور من عاقل كيف والمقصود من توجيه الاخذ عدم نسبة هذا المحذور
اليهم وحمل كلامهم على ما له توهم صحة في الجملة وايضا محصل ما ذكره الشارح رح انه لم يتيسر لهم القول بان مخصص الحادث
بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تع مع انه ذهب اليه جمع والاستحالة منتقدة الى البيان
فالتزموا الشيء الذي استحالته بداهة وبعد هذا غير مخفي وقد يجاب بانهم لا يقولون كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول بان ما ليس
قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل ويمنعون بداهة استحالة قيام الوصف بنفسه صرح به في نقل في شرح
المقاصد ان بعضهم يقولون ان الوصف تع ليس بغيره فكيف حكم الذي هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فانكار
البديهيات واقع من العقلاء لخلاف التزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما فيما يلزم منه الكفر باعتراف الملتزم قوله
خاتمة في ضبط مذاهب لا يخفى ان هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقسام التي ذكر شرح الارادة اذ لم يعلم
منه ان مذهب الكعبي وابي الحسين مثلا ماذا ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد ابطل الاولين والاخيرين والرابع هو الحق
فلذا لم يقدح فيه واما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لا يخلو عن خفاء ولعل وجهه ان كونه تع مريدا هو المريدية
وهي نفس الارادة عند ضرار القائل بانه عين الذات ولذا ذكر في بعض كتب الكلام ان ضرارا يقول بان الارادة عين الذات
وهكذا عند النجار رحمه الله قوله وهو انه امر ثبوتي معلل بذاته تع فهو في التحقيق موافق لمذهب اهل السنة ولذا لم يبطله
وانما اورد مذهب الاصحاب مقابلا له باعتبار ان المريدية عندهم ثبت بمعنى الارادة والامر في ذلك بعد القول بالارادة
وتعلقها بالذات هين قوله ويبطل الاول اي فيه انه انما يتم اذا كان مقصودا بالكنه على انه انما يبطل الاتحاد في المفهوم
وقد مر مثله مرارا قوله ويبطل الثاني الا قد يجاب عنه بان المراد كونه غير مغلوب ومكره في افعاله الاختيارية فلا يلزم
كون الجماد مريدا وفيه ان الافعال الاختيارية هي الافعال الارادية فيؤول الى تفسير الارادة بعدم المغلوبية والمكرهية
في الافعال الارادية دور ظاهر اللهم الا ان يجعل ما ذكر تعريفا لفظيا للارادة على ان اصل الاعتراض باق لان عدم
المغلوبية في الفعل الاختياري امر سلبي يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجماد وقال في شرح المقاصد الاعتراض على
قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تع ان قلت خصوص المحدود
لا يفيد تخصيص الحد والا لم يحتج الى الشرائط ... قلت مراده ان في الحد قيدا يخصصه وهو ضمير كونه الراجع اليه
تع لكن يرد عليه ان مقصود المبطل انه لو صح اطلاق المريد عليه تع بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لتمام مصحح
الاطلاق فيه ايضا فليتامل قوله انه يلزم عرض لا في محل اعترض عليه في شرح المقاصد بان صفات الباري تع

من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات الوصفية تستلزم التعدد والمنافي لذلك
القدم والا فعلى تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما لا يلتفت اليه كما اشار اليه الشارح في اول مباحث الاعراض قوله وان
نسبته ما لا محل له الى جميع الذوات سواء قيل لانم استواء النسبة فان ذات الله تع فاعل للارادة واختصاص الفاعل
بالاثر الغير القائم بغيره اولى من اختصاص غيره به وفيه ما فيه قوله فلا يكون علة للثبوت قيل هذا انما يتم اذا كان
المعلول امرا موجودا في الخارج اما اذا كان وصفا اعتباريا فيجوز ان يكون منشؤه وصفا اعتباريا ايضا وههنا كذلك
لان كون الارادة بحيث تخصص تلك الذات لا بغيرها من الذوات اعتباري لا تحقق له في الاعيان قوله فلا حاجة الى
الاستدلال عليه فان قلت لا فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحي والمريد فلم لم يدع الضرورة الدينية في هذين
وادعى فيهما قلت ثبوت الشرع يتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر
قوله وكذا الحديث مملوء به اشار رح بافراد لفظ كذا الى ان ضمير مملوء راجع لكل من القرآن والحديث لا الى المجموع ولذا
لم يقل مملوان قوله ولانا وبذا اي لا يمكن تاويل كل من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه اطلاق السميع والبصير عليه تع فلا يقدح
ما ذكره تاويل الاشعري السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر قوله على مقدمات لا صحة لها اي مجموعها بل الصحيحة انما هي بعضها
وهي الرابعة فتامل قوله المقدمة الثالثة ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمتقدمة قبلها ثانية باعتبار الوقوع في الاستدلال
الذي اورده لان الترتيب في اصل الاستدلال على عكس ما اورده فان ما جعله مقدمة ثانية ما هو مذكور في قوله في الاستدلال
على عكس ما اورده وضد السمع والبصر الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة ما هو مذكور من قوله فيما قبله
ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها قوله والعمدة في اثباته الاجماع قال في شرح المقاصد جوابه المنع اذ ربما
نجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا ونعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلب التمسك به وبسائر الادلة
السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري تع حيا سميعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بان المص
لم يقل انه لا سبيل الا ما ذكره سوى الاجماع حتى يتاتى الجواب المذكور بل قال ان العمدة في ذلك هو الاجماع ويمكن ان يدفع
بان مقصود المجيب منع ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المص فتامل قوله كيف وحجية الاجماع
اي كيف يقول ذلك التعويل ايضا اي على ظل هذا ما يقتضيه ظاهر قول الشارح رح في اخر الكلام فلا حاجة في اثبات
السمع والبصر الى التمسك بالاجماع الى والانسب لقوله كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه ان يوجه الكلام بان في التعويل
على الاجماع اعتدادا امرين احدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والاخر التمسك بالاجماع وقوله كيف متوقف الى الاول
اي كيف لا يعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالاجماع وحجية الاجماع الخ ولعل قوله في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع
تلبس بنقض في اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد به التمسك بالاجماع ولو في اثبات مقدمة من مقدمات
دليلهما قوله مناقشة هي انه لم لا يجوز ان يكون تمايز الطائفتين بالهوية واما تغايرهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه
وان كان كلام المص فيما سبق مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف انواع المفعول فالظاهر ان مرجعها مختلف فلا يكون
علم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف ولو جوز تنوع الاثار مع وحدة المنشا لم يثبت تنوع الصفات كما لا يخفى عليه

في انشاء بحث الكلام **قوله** نفس العلم بالمسموع والمبصر لا نريد ان بذلك نفي انكشاف وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث المسموع والمبصر بل ثبوت الانكشاف التام الذي يثبته غيرهم لكنهم يقولون ان هذا الانكشاف ايضا عايد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك الى صفة زايدة غير ما تكلمهم عندهم صفتان من التعلق تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف العلمي الموقوف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام **قوله** فان وصفه تعالى وايضا قوله فمن الفلاسفة التفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد بفلاسفة الاسلام الفلاسفة المتمسكون باقوال الانبياء مطلقا لان الانبياء المتقدمين ايضا قالوا بثبوت السمع والبصر **قوله** وانما لم يوصف بالشم الا قيل لا خلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الصفات الثلث لعدم ورود النقل لكن اذا اثبت التغاير بين الانكشاف في المسموع والمبصر يثبت التغاير بينهما في المشموم وامثاله واذا اثبت الانكشاف الثاني في المسموع والمبصر له تعالى وجب اثباته في المشموم وامثاله ايضا لئلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروايح واللوان والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر للشركة في الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام وذائق ولامس لانها تنبئ عن الاتصالات الجسمانية وانت خبير بان هذا انما يتاتى على القول بان السمع مثلا نفس العلم بالمسموع واما على القول بانه صفة زايدة فلا يتاتى فان قياس اثبات الانكشاف الثاني في المشموم وامثاله له تعالى على اثباته في المسموع والبصر مشكل اذ ليس العلة في هذا الاثبات في لزوم التجهيل بنفيه كيف وهذا الانكشاف عند القايل بان كلا من السمع والبصر صفة زايدة على الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذا الانكشاف شرط في لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون اثباتها خرط القتاد بل العلة فيه ورود النقل المفقود في المشموم وامثاله فليتامل والله الموفق **قوله** فرداً عن المعقول قالوا ولا ينتقض ذلك بالعالمية والقادرية الازليتين لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبالموجود والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرية **قوله** فان قلنا انه خال عن الادراك بالفعل الا قيل تجويز خلو البارئ عن الادراك السمعي والبصري مع بقاء حدثنا كما اغنى السمع والبصر مذهب الى الحسين بعينه وقد يطلقون فكيف يلتزمون هذا وجوابه ما اشار اليه من ان الادراك السمعي والبصري عند من يثبت السمع والبصر صفتين زايدتين امر وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجهيل كما لزم ابا الحسين على زعمهم فليتامل **قوله** فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام اي يثبتون انه تعالى متصف بالكلام لا انه موجد له كما يزعمه المعتزلة ثم انه لا يتوقف بثبوت الشرع الذي يتوقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليهما او بغير ذلك ونصدقهم بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام كما ذكر في التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توقف له **قوله** انه معجزة خارقة من قوة البشر اراد انه دلالة على الصدق بسبب باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور لا يقال القرآن الحادث معجزة تدل على القرآن القديم وهو الكلام النفسي فليس فيه شبهة الدور لانا نقول صدق الحادث انما يعلم بدلالة المعجزة التي هي نفسها فجاء الدور والمخلص ما ذكر **قوله** كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ان

فلا يتوقف على ثبوت اصل المعجزات واظهر بما على ما هو اولى منه ولا يخفى بطلانه فلعل الاولى ان الكلام اللفظي لا الكلام النفسي وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر على ان الثابت بالاولى ان كون الكلام اللفظي من عند الله ويكفي فيه حصوله باقداره وتمكينه والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة به على ما هو رأي السلف في الكلام اللفظي او كونه بايجاده تعالى بلا واسطة ونوع غيره **قوله** وقد صعب الامر في ذلك اذ ان حمل تعاقب الوجود المذكور في الحروف على ان وجود الثاني مشروط بوجود الاول وانقضائه فالقدح في الكبرى والقول بالقدم نفسا فخفي لا يخفى على من تامل فضلا عن مجتهد مثل الامام احمد ابن حنبل والظاهر ان مراده التعاقب في الترتب كالمكتوب في المصحف على ما اشار اليه في اوايل الكتاب فيكون مذهبه عين مذهب السلف الذي سيذكره في آخر البحث ويكون الشرط اذا وجود كل حرف بانقضاء الآخر بالنظر الى ما العدم من ساعة الآلة كما سيصرح به **قوله** حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان كانهم يزعمون ان الجلد والغلاف لما كانا منبين قد كتبت فيهما بعض المجلد واما ما نقل عن بعضهم من ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا فمعناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث وعلى اي معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من آثار جهلهم **قوله** فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر الظاهر ان مراده من كل حرف ما سوى الحرف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الآخر اذ ليس قبلها حرف ولنا الاستدلال على حدوث الحرف الآخر بان لها انقضاء للاية بان لها اول كما في الحرف المشروط مع ان الاستدلال بذلك مبني على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والا فلا دلالة للانقضاء على الحدوث **قوله** لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى بتجويزهم قيام الحوادث به تعالى هذا يدل على ان الكرامية يقولون بقيام مجموع الكلام اللفظي مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح في مباحث الشرعيات بانهم انما يقولون بقيام قول كن او الارادة فيهما تدافع ثم المذكور في شرح المقاصد ان كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم واما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله لا كلامه وان كان حادثا قائما بذاته تعالى لكن ما ذكر في الكتاب موافق لما في ابكار الافكار **قوله** بل يخلق الله تعالى في غيره خالفهم الحنابلة في نفس كن فانه قال قوله تعالى لشيء كن عرض حادث لا في محل لان المحل سابق على الحال ولو بالذات ولا يكون شيء من المحل الحادث اجساما كانت او غيرها الا بعد كن بدليل قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لان حقيقة قوله تعالى انما قولنا لشيء الآية هو ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا ترى انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل احد تعلم بل على انك لو قلت في صفة شيء لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه ايضا يندفع ما يقال من ان الآية تدل على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة لعموم لفظ شيء من جهة وقوعه في سياق النفي معنى ويتسلسل فتامل فان قلت كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة ولا يكون مخلوقا لله تعالى قلت ذكر الآمدي في الابكار ان المعتزلة كافة اتفقوا على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق للكلام على وجه لا يعود منه اليه صفة حقيقية كما لا يعود من خلق الاجسام وغيرها فاما ان يستثنى القرآن عن الكلية اي عن قولهم العبد خالق لجميع افعاله الاختيارية او يمنع كونه فعلا اختياريا له لكن كل منهما لا يخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقد يقال مذهبهم ان الله تعالى خلق كلامه اولا في العبد ثم العبد خلق مثله تعالى شأنه

مطلب اللوح المحفوظ

مما يقولون **قوله** كاللوح المحفوظ اللوح المحفوظ عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيمة كما يكتب في الالواح المعهودة وليس هذا بمستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار واما عند الفلاسفة فهو النفس الكلي للفلك الاعظم يرتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم في العالم اذا عرفت هذا ففي قوله يخلقها الله في غيرها كاللوح المحفوظ تامل لان المخلوق فيه هو النقوش لا الاصوات والحروف وان حمل على حذف المضاف اي كخلق الله والهامه بنحو التقريب كما لا يخفى وايضا يلزم التخلف في قوله او جبريل او النبي عليهما السلام لان المخلوق فيهما نفس الاصوات والحروف **قوله** يعبر عنه بالالفاظ النبا ورنه هو ان الكلام النفسي هو المدلول الوضعي للالفاظ الا انه لا نزاع في انه انواع مختلفة واكثرها معان حادثة فلذا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالاثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان مخصوصة عبر عنها بالالفاظ وتحقيق ان المفهوم من عامة كلماتهم هو ان النفسي مدلول اللفظي وان كان لا يخلو عن اشكال **قوله** ونزعم انه غير العبارات الاولى ان يقول ونقول لان استعمال الزعم في الباطل غالبا ولذا قيل زعموا مطية الكذب **قوله** اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام اما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل وقوعه بنرسل وبعد وقوعه يكون بارسلنا واما الثاني فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذاك واذا كان بعيدا يكون بذلك واما الثالث فلان التعبير بالعربي في القرآن وبالسرياني في الزبور وبالعبري في التورية وباليوناني في الانجيل عبارة كنا تنفيق وصنفك واحد وكل الى ذلك الجمال يشير **قوله** والطلب الذي هو معنى قايم بالنفس وجه التغير ان الطلب قد يطلق على صيغ الامر والنهي وليس هو الكلام النفسي ثم المراد بالطلب اما المعنى النفسي القايم بالنفس مطلقا فيتم المعنى الخبري واما معناه المتبادر فلم يتعرض للخبري لانه غير متشابه كالطلبي فاكتفى بذكره عنه **قوله** اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه اعترض عليه بان الكلام من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ لا كلام في صدق الاخبار لا يدان تحصل في ذهنه صورة ما اخبر به على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب وان افاد الالزام على الخصم القائل به واجيب عن الاول بان الذي يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخباري لا يدان يكون علما نقصد بقيقا لا النصور بافي المثال المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما اخبر به لا يمكن ان يكون له تصديق من التصديقات بما اخبر به على ان المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بان الكلام النفسي في الواجب تعالى ليس الا علمه فمغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني عين المطلوب واجاب الامام الرازي عن الثاني بان الطرف كان في الشاهد مغايرا للعلم كان في الغائب ايضا كذلك للاجماع على ان ما هيتهما لا تختلف في الشاهد والغائب وانت خبير بان عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال في الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسي وكيفية ماهيته واما الاثبات للواجب تعالى اذ ذاك مبني نقل من الانبياء بالتواتر وفيه انه لا بد في الاخير لان التصوير المذكور في الشاهد وما نقل من الانبياء عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولا يفيد ماهيته ومغايرته لباقي الصفات **قوله** واعترض عليه الى قد يتكلف في الجواب عنه بان هذا ذكر الزاما على من قال ان الامر الانشائي غيره عبارة عن صيغة افعل على سبيل العلو او الاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء ام لا واما الدليل على المغايرة فلان الخبر في حقيقة

177

الامر الطلب فهو ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرد منه الايمان اما الاول فلانه وعد الثواب على الايمان واوعد العقاب بتركه واما الثاني فلما ثبت بالدليل ان الارادة هي الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلو اراد ايمانه لوقع **قوله** هو ارادة فعل قيل هذا التوجيه ركيك لان الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما يعبر بها عن معانيها الوضعية ومن البين ان الارادة المذكورة ليست مدلولا وضعيا لصيغة الامر واذا كان التعبير باللفظ عن النفسي تعبيرا بالاثر عن المؤثر كما قيل بطل الرد فانه فتامل **قوله** وليس يتجه عليه فان قلت يرد عليه انه وان لم يتجه عليه لكن يتجه عليه ان الامر قد يوجد في صورة لا يوجد فيها ارادة فعل بغير لسبب الاعتقاد والمخاطب ارادة المتكلم لما امر به كما اذا قال المتكلم لرجل انا آمرك عند فلان بالامر الفلاني لكن لا اريد منك الاتيان به واني آمرك به لاجله ثم يقول له بمحضر فيفعل كذا لا ينبغي ان يبقى ههنا حقيقة الامر لانا نقول فكذلك في الصورة التي ذكرت فيما سبق فلا ترجيح لاحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل في صورة الامر الاتيان بالجملة الامرية وبكونه سببا له ذكر كونه سببا له مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتامل **قوله** راجع الى العلم القائم بالمتكلم فان قلت هذا تصريح باثبات العلم الزائد فكيف يقول به المعتزلة النافون له قلت يعد تسليم ان الكلام في خصوصية الواجب تعالى لعل المراد بالعلم العالمية وهكذا الكلام في الارادة والكراهة فتامل **قوله** وما كان الحسن والقبح بالشرع هذا الكلام من قبل المعتزلة الزامي لان الشرعية الحسن والقبح انما هي عندنا واما عندهم فهما عقليان **قوله** وهو سهو من القلم اذ قد سبق ان للقدرة تعلقا معنويا عاما لكل ممكن يترتب عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه ولها تعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور فيجوز ان يكون مراد المحشي حيث حكم بالتسوية بالنسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثاني فحمل السهو اصلا ثم لا يخلو عن نوع تكلف من حيث انه لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق **قوله** ويرد عليه ان ما يجده الاعترض عليه بانه ينبغي ان الرسول عليه السلام يأمرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده واضح اذ لا شك انا مأمورون ومنهيون ولذا وجب علينا الامتثال واجيب بان الطلب انما تعلق صريحا بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عم ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطاب عن السفه واما تعلقها بنا صريحا في ذلك الزمان فلم ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه كوننا مأمورين ومنهيين ضمنا وتبعا **قوله** لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء فانهم قالوا انما يكون من الاول طلب من المعدوم ان يأتي بالفعل حال عدمه ولعله طلب منه ان يأتي به حال وجوده فلا **قوله** فلا بد في الكلام ايضا من مخصص فان قلت لم لا يجوز ان يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه **قوله** كتعلق الارادة لذاتها فان تخصيص التعلق لذاته شأن الارادة فقط فلو جوز في غيرها يصح تعلق القدرة لذاتها ايضا فلا يثبت صفة الارادة على ان تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم الترجيح بلا مرجح في الاوامر والنواهي ويصير التكليف واجبا عليه تعالى وايضا يشكل النسخ وسنشير الى جوابهما **قوله** فانها يدلان على ان الذكر محدث يرد عليه انهما لا يدلان على ان كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا زيد انسان وكل انسان كاتب فهو كذا **قوله** الثاني قوله تعالى انما امرنا اذا اردناه فيه سهو اذ

او ليس نظم الكلام كما ذكره المص بل في سورة النحل هكذا انما قولنا لشيء اذا اردناه وفي سورة يس هكذا انما امره اذا
اراد شيئا الآية **قوله** بكونه خبرا له هذا او جعل اذا شرطية وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الوقوع فيكون
المعنى انما قولنا لشيء حين اردناه في المستقبل هو قولنا كن فيكون قولنا كن واقعا في الاستقبال والواقع فيه حادث فيكون قوله كن
مع انه كلام الله تعالى حادثا سواء اطلق عليه الزمان او جعل الزمان حكاية عنه على انه لا وجه للثاني كما لا يخفى **قوله** اما ان فرض مع الارادة
الحادثة ان كان هذا الجواب من القايلين بحدوث الارادة لا في محل فالامر ظاهر وان كان لجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار
تعلقها **قوله** فلان الناطق بشيء لا يوجب الحدوث لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تأخره عن شيء لا بالزمان
ولا بالذات فتأمل **قوله** والمختص بزمان معين محدث اما المختص بالحال والاستقبال فظاهر واما المختص بالماضي
فلان الانتفاء في الحال او الاستقبال ينافي القدم لان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه **قوله** الرابع كتاب احكمت آياته ثم قال ابن عباس
رض احكمت اي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع به ثم فصلت بينت بالاحكام والحلال والحرام وفيما قول آخر **قوله**
وعبر بالعربية ولان الآية الكريمة على ان كلام الله تعالى قد لا يكون عربيا اظ فان الذوق السليم يفهم منه التخصيص فتأمل واعاد لان الله
على انه قد يكون عبريا اخرى فيعلم ان التورية ايضا كلامه بالاتفاق على ان المراد قد يكون عبريا مثلا فان المقصود ههنا
مجرد الدلالة على التغير **قوله** الى وسل انه معجز التحدي بان يقولوا مثله انه ظهر على يد النبي عم ولم يظهر على يد غيره فيكون
منازعة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته **قوله** على صفاته القديمة القايمة بذاته تعالى اذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القايم
بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ لذلك بالنزول
ولو مجازا **قوله** ولا ارسال في الازل فضلا عن الارسال فيما قبل الازل ويمكن ان يصار الى الحذف اي لا ارسال فيما قبل
الازل حتى يتكلم بسابق الكلام والاخفة فتدبر **قوله** ولا شيء يتصور رفعه في القديم للحنابلة ان يقولوا منع النسخ النزول رفع
حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته **قوله** والطعن بافتراء المص لان جميع مقدمات التويجية ليست عقلية **قوله** والجواب
انها تدل على حدوث اللفظ فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام
على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى **قوله** تنبيه كلامه واحدا فيه بحث لان الكلام اذا كان امرا واحدا وكان اختلاف العبارات
عنها بسبب التعلقات الخارجية فلم لا يجوز ان يكون العلم والقدرة وساير الصفات راجعة الى شيء واحد فيكون اختلاف التعبيرات
عنه بسبب التعلقات لا بسبب اختلاف في ذاته وذلك بان يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد
وهكذا ساير الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الآمدي
بان القدرة شيء من شانه تخصيص الحادث بحالة دون حالة وعند اختلاف التاثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر
وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لا توجب اثرا فضلا من كونه مختلفا وفيه نظر اذ امتناع صدور الآثار المختلفة من المؤثر
الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس الذات كما مر ولما كانت الذوات مختلفة
لزم ان يكون تاثير القدرة في آثار مختلفة فيلزم ان يكون مختلفة وليس كذلك وايضا ما ذكره وان تمشى له في القدرة
والارادة لم يتمش في باقي الصفات كالعلم والحيوة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في اثر ما قال الآمدي في الابكار

الابكار والحق ان ما ورد من الاشكال على القول بانه في الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات مشكل
وعسى ان يكون عند غيري حله ولعسر جوابه قد ذهب بعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القايم بذاته خمس صفات
مختلفة **قوله** فانما هو بحسب التعلق وهذا التعلق ازلي عند الشيخ لا طلق الاشعري وبعض الاشاعرة وحادث
عند ابن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وان توافقا على ان الانقسام الى الاقسام
المذكورة بحسب التعلق قال الآمدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا ونهيا وغيرهما من
اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال
فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب فيتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب
تعلقه بكل ما يمكن ان يتعلق به قلت لعل الشيخ يمنع امكان ما عدا هذا القدر من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب
النوع واما بحسب شخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز ان يكون التعلق حادثا بالاختيار وبهذا يندفع لزوم
وجوب التكليف والاشكال عن حديث النسخ لكن المقام بعد محل تامل **قوله** فذلك الكلام الواحد قبل كون كلام الله تعالى
على هذه الصفة غير معقول فان قوله تعالى اقيموا الصلوة مع قوله لا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا ومعنى حتى يتكثرا
بالاعتبارات والحق ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسي بمعنى المدلول الوضعي للكلام اللفظي واما اذا كان التعبير باللفظي
عن النفسي من قبيل التعبير بالاثر عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتامل **قوله** في ان يوجد جنس الا بدونها كان الانواع الخمسة
انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتباري بالقياس اليها او الحق ان الكلام الازلي ليس جنسا
بل امرا معينا يوصف بالاضافات وله اسماء بحسب كل اضافة نوعية كذا ذكره الآمدي **قوله** والجواب منع لزوم الاصلح
فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب في الكلام ينافي حكمة ارسال الرسل يجاب بان الاحاطة بكل حكمة مما لا يتاتى من القوى
الناصرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة لا نطلع عليها **قوله** والنقص على الله تعالى محال اجماعا فان قلت لا شك ان عدم ارسال
نبي نوح عم الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عليه تعالى بل واقع باختياره فلو كان مخابرة فيلزم امكان النقص
قلت امكان النقص انما يلزم لو امكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع
وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي امكان عدم الارسال في نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر **قوله** اشار الى دفع ما
لا يخفى ان ظاهر قول المص واعلم ان هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن ولما توجه عليه ان اللازم من الكذب
النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل والمتنازع فيه جواز الثاني لا الاول فانه ممتنع بالاجماع كما سيتم ففيه
تكلف الشارح في توجيه كلامه بتقرير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب بانه
يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب نقص في فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المذكور وانت خبير بان هذا
لا يخلو عن تمحل لكن الشارح تبع فيه الآمدي وهو تلميذ المص فاعلم بمراده والا فالاقرب ان يجعل اعتراضا على اصل
الدليل المذكور فيه فانه لما قيل ان الكذب نقص وهو محال عليه تعالى فالظاهر ان لا يكون كاذبا في كلامه على الاطلاق
فاجاب ان يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان النقص في فعله غير الشيخ القبيح الذي نحن لا نقول به

لكن لم يظهر كونه غيره قوله لكان كذبا اذ المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولذا قال الابهري
في تقرير هذا الوجه الثاني لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ولا شك
في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية التي هي مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة
كما مر وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على توهم حدوثه بناء على التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية
قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر قوله واللازم باطل فانا نعلم الخ فان قلت هذا الدليل
غير صحيح بجميع مقدماته اذ لو صح لدل على امتناع الصدق ايضا فانه يقال لو اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم ان يمتنع
عليه الكذب مع انا نعلم ايضا بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت اجيب عنه بان قوله من
علم شيئا الخ ودعوى الضرورة غير مسموعة اذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك بل في النفسيين
ونحن نعلم بالوجدان انا متى علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم بخلاف ما نعلمه وهذا الجواب بعد ما قيل في بيان مغايرة ... لو لم
الخبر للعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل بحث ولو تم لدل من اول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا
يحتاج الى التشبث بلزوم امتناع الصدق بناء على انه لو ثبت قدمه امتنع عدمه اللهم الا ان يحمل الجواب على المنع والسند
ويكون المنع بالنظر الى خصوص الباري سبحانه فتامل قوله انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا ودلالته على صدقه
باعتبار تعلقاته النوعية القديمة واما باعتبار تعلقاته الشخصية الحادثة ان اثبته الاشعري فمحل بحث قوله مع ان الاهم
عندنا هو بيان صدقها لما تنتظم بها المصالح الدينية والدنيوية ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسي الا منها وقد يقال
لما دل الدليل على صدق الكلام النفسي ولا شك ان من اثبت الكلام النفسي جعل هذه الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة
اليه ومن لوازم كونها دوال انه لا كذب فيه ان لا يكون فيها ايضا كذب اذ وقوع الكذب فيها دون النفسي يمنع
كونها دوال عليه وفيه نظر لان كون الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل
المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام اللفظي كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونها دوال عليه دور والاحتج(؟)
انما قالوا بكون الكلام اللفظي دليلا على المعنى النفسي القائم بذاته تعالى في نفس الامر بعد ما تقرر عندهم من امتناع الكذب
فيه فليتامل قوله فهو تصديق الخ فيه بان التصديق الفعلي انما ينتهض حجة اذا لم يجوز النقض في فعله تعالى
ولا فرق بينه وبين الشيخ العقلي كما مر آنفا فلا يتم ذلك الاستدلال ايضا الا مع التعرض بثبوت الشيخ العقلي وفي عليك
اشياء بما قالت المعتزلة الكثرة المؤنات واخذا بالاسهل وجوابه ان حجة التصديق الفعلي معلومة بحسب العادة
سواء جوز النقض في الفعل ام لا الا يرى ان قوما اذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا قام واحد منهم وقال
ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فاقم قائما قلته مخالف عادتك في القيام و
القعود ففعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقض في فعله
عظما كيف ولا شك في الجواز في هذه الصورة اصلا قوله فهم الكفار من الكلام ما يثبت في المصحف والعلم
ان الكفار منكم قالوا انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى يعني

انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به تعالى بل هو دال على ما هو
صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او لسان النبي
واوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الائمة فلا ينبغي
ان يتوهم كونه كفرا قوله فيكون الكلام النفسي عندهم امرا شاملا للفظ والمعنى اعترض عليه بان كلام الله تعالى
ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل بان ما تواتر
لكل واحد منا هو الكلام المنزل على النبي بلسان جبرئيل ع وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك
الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع خاصا والوضع
عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا واجيب بالتزام الاشتراك بين النوع وذلك الشخص
قوله مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصحف
هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى وان كان ذكر اللفظ
فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء على ان اللفظ يعد واحدا في المحال كلها ولا يعتبر
تباينها الا بتباين الحروف والكيفيات قوله فجوابه ان ذلك الخ قد يقال التعقل بان ترتب الحروف انما هو في التلفظ
دون الملفوظ فان التلفظ حادث دون الملفوظ امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون
اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع بما قيل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى
وبالتلفظ اللفظ القائم بغيره يعبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه
غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضا وبهذا التوجيه يندفع
ايضا ما يورد على قوله يجب حملها على حدوثه الخ من ان هذا الحمل بعيد جدا لان الادلة الدالة على الحدوث انما تدل
على حدوث ما هيئته القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لان شيئا منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا الحمل
ما صرح به سابقا من ان خطاب اللفظي بدون المخاطب سفه فليتامل قوله لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء
لازمه يحتمل ان يحمل على حذف المضاف اي لا يستلزم انتفاء متعلق لازمه وذلك لان المراد ههنا نفي لزوم انتفاء
ثبوت الصفة ولا شك ان الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت ويحتمل ان يبقى على ظاهره
لان الدليل كالعالم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وان لم يكن محصلا له في الواقع وعلى كل تقدير لا يرد
ان انتفاء ملزوم خاص وان لم يستلزم انتفاء اللازم مطلقا الا ان انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم
فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها دليل اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلانه لا يلزم من نفي الملزوم الذي
لا مدخل له في حصول لازمه نفي اللازم كما مر في جواب تاسع شبه السمنية على افادة النظر العلم قوله ومنهم من
زاد على ذلك ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بان يقولوا بما قاله الاولون مع زيادة اذ لا معنى له قطعا
بل الزيادة بحسب الكيفية وهي القوة وسيجيء نظيره في بحث ان الايمان هل يزيد وينقص قوله بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات

اراد و احصر الطريق النفع فيما ذكر لم نفيد وان اراد واحصر الطريق مطلقا فم لان السمع دليل ايضا وبه اثبت الشيخ
تلك الصفات على ان الدليل لو صح لكنا عالمين بحقيقته تع اذ المعرفة بالكنه اكمل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم
انا مكلفون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يكون كون معرفته تع بالكنه ممكنة قلت لو سلم فلعل له تع صفة لا يمكن لنا معرفتها
ايضا فلا يتجه لهم ما ذكروه في نفي صفة غير السبع بالكلية فتامل **قوله** فنحن مكلفون الا هذا مرتب على منع التكليف بكمال المعرفة
ثم الترتيب باعتبار الاخبار نظير ما فى قوله تع وما بكم من نعمة فمن الله اي اذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فاخبر
انا مكلفون بكذا الا بكذا وح لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسع فينبغي قوله اذ هو بقدر وسعنا ان
تكون مكلفين بمعرفته ايضا مع ان التوزيع يقتضي عدم التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق النبي عم على شيء منها فتدبر
قوله كالانبياء والكاملين من اتباعهم فان قلت قوله عم ما عرفناك حق معرفتك يدل على انه لم يتم احد كمال المعرفة
قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عم باعتبار بعض المراتب واما بعد الفناء في التوحيد فيعرف الحق بعلمه كنع به حديث
كنت سمعه وبصره **قوله** ولكن لا يقع كثيرا الى المالكين لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون كمال المعرفة فرضا عينيا بان
يكون التكليف بها بالنسبة الى جميع الناس واما اذا كانت فرض كفاية فلا اذ تسقط ح باقامة البعض ويؤيد كونه فرض
كفاية انه عم قرر عوام المسلمين على ما فهموه من القرآن **قوله** وجمهور معتزلة بغداد ظاهر ما في الشرح ذكره في حواشي التجريد
من ان قدماء المعتزلة يثبتون الاحوال ومتأخريهم يوافقون الفلاسفة في القول بان الصفات عين الذات **قوله**
صفة وجودية زائدة فان قلت العدم يوصف بالبقاء ولا يوصف بالثبوت قلت قول البقاء عليها بالاشتراك اللفظي
قوله كما في اول الحدوث هذا انما ينتهض في المحدثات وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ اطلاق البقاء والوجود
ث هنا وغايبا على انه لا يدل على كون البقاء زائدا على الوجود المخصوص اعني الوجود المستمر **قوله** منقوض بالحدوث
قيل النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف تقدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقاء فانه متأخر
عن الوجود وانت خبير بان النقض للدليل السابق الذي هو تحقق الوجود بدون البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية
الحدوث يؤيد النقض الذي هو تخلف الحكم عن الدليل **قوله** لم يكن الوجود باقيا اي في الزمان الثالث لا في الزمان الثاني
لا يقال لا يلزم من عدم بقاء البقاء ان لا يكون الوجود باقيا لجواز ان يكون باقيا ببقاء عدمي لانا نقول قد سبق في
الامور العامة ان العدم الطارئ على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها الا يرى انه اذا عدم السواد
لم يتصف به الجسم اصلا نعم يرد انه لم لا يجوز ان يبقى الوجود ببقاءات متجددة كما هو مذهب الشيخ في باب الاعراض
فان قلت الكلام في بقاء الواجب ولا يتجدد صفاته قلت لو سلم لكان ينبغي ان يقتصر على ان تجدد البقاء يستلزم ان يكون
تع محل الحوادث ويمكن ان يقال انه من باب تنقيص الطريق **قوله** والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء فيه بحث اما
اولا فلانه يجوز ان يكون بقاء الباري القائم وانما ثبت ان البقاء لاحتياج في البقاء الى البقاء زائد بخلاف غيره من
واما ثانيا فلان لخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا النقض لجواز ان
يكون بقاء البقاء مثلا اعتباريا كما سبق في نظائره وذلك لان دليله الذي استدل به على كون البقاء صفة وجودية

زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء اذ البقاء يتحقق دونه كما في ثاني زمان
الحدوث ويتجدد بعده فهي بقاء البقاء والحاصل ان دليل النافي يتم الزاما وان لم يتم برهانا **قوله** ويرد على هذا الجواب
الى فيه بحث اشرنا اليه في الامور العامة وهو ان هذا الجواب لا يرد على قولهم ما نكرر نوعه لان هذا القول يرد على ذلك
الجواب وتوضيحه ان هذا القول ضابط ذكرها صاحب التلويح وبينها بانه لو لم يكن اعتباريا لزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة واذا منع لزوم التسلسل بكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء لا يتم هذه الضابطة فكيف يثبت بها ما هو المطلوب من
كون البقاء امرا اعتباريا بانه لو ثبت اعتراف المثبت لوجودية البقاء بتلك القاعدة لا يمكن توجيه الايراد بان خلاصته هو
ان ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقاء البقاء عينه يرد على اعترافهم بان ما تكرر نوعه يجب ان يكون اعتباريا
سواء تم دليله ام لا ويمكن ان يجعل لفظ يرد مبنيا على صيغة المجهول من الرد لا على صيغة المعلوم من الورود ويجعل ان ما تكرر
نوعه الى فاعله فيكون اعادة لما ذكره في الامور العامة ويكون فائدة الاعادة دفع سؤال منوهم وهو انه كيف يدعى
وجودية البقاء وكون بقائه عينه مع انه قد سبق ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا فاشار الى دفعه بان تلك القاعدة
مردودة بهذا الجواب وعلى هذا ايضا يندفع البحث لكن يرد عليه ان هذا الجواب يرد ويبطل ذلك المدعى ورد الدليل
لا يكون رد المدعى لان ابطال الملزوم لا يفيد ابطال اللازم سيما والمستفاد من الدليل المذكور المعلم بالمدلول فالكلام
من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللهم الا ان يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا ابطاله في نفسه فان ذلك القدر
يكفي لدفع ذلك السؤال فتامل **قوله** لزم الدور لا يقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وعكسه
بالنسبة الى وجودها في الزمان الثاني فلا دور لانا نقول بل المدعى ان قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني
فتدبر **قوله** والجواب منع احتياج الذات اليه ليس هذا اختيارا للشق الثاني حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن
تبعه بانه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختيار للشق الاول ومنع للزوم الدور ثم ان الضمير في وان اتفق تحققهما راجع
الى البقاء والوجود في الزمان الثاني كما ان الضمير في لا الى الذات والبقاء حتى يلزم ما ذكر **قوله** معلل به ممنوع
هذا التعليل وان قال به القائل بان البقاء معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني لكن ان مراد المانع هو الالزام الا ان ما ذكر
لا يتم حجة تحقيقية بل الزامية حتى لو قيل بالمقارنة فقط لم يتم النفي فان قلت كيف يقول به ذلك القائل مع انه يؤول
الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته قلت لعله يثبت بما ذكره صاحب الصحائف من ان اللازم افتقار
صفة الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم والعلم على الحياة وان كان مراده
بما ذكره في شرح المقاصد من ان افتقار الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات فان قلت وجود
الشيء في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول اذ لو كان غيره لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا
على شخص واحد وقد سبق في ثاني مقاصد العلة والمعلول ما يدل على عدم تجويزهم اياه فالوجود في الزمان
الاول مستغن عن صفة البقاء فكيف يعلل به في الزمان الثاني مع استحالة تبدل الاستغناء الى الشيء بالحاجة قلت
سلمنا نعم ان افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة وتعيين ذلك المعنى الى الخارج **قوله** اثبات البقاء الى البقاء

ما جهله حيث ذكر الاثبات وغيرها بالتصديق ثم لا يخفى ان زيادة الوجود في الزمان الثاني على الذات لا ينافي على
مذهب الشيخ القايل بان الوجود عين الذات اذ قد عرفت ان الوجود في الزمان الثاني يلزم ان يكون عين الوجود
في الزمان الاول ومن البين ان العين في الزمان الاول لا يصير غيرا في الزمان الثاني اللهم الا ان يحمل على حذف المضاف
اي استمرار الوجود الحاصل في الزمان الثاني ويدعى انه غير الوجود ولو في الزمان الثاني بعلى ان اثبات زيادة البقاء
على الوجود انما يحصل اذا ثبت ان الاستمرار او الوجود في الزمان الثاني زايد على اصل الوجود فكان الا بهم ان ينبه على
قوله لان الاستمرار الخ فيه بحث لان اصل الاستمرار كاف لاستمرار الوجود في الزمان الثالث واما بقاء الاستمرار فهو
لاستمرار الوجود في الزمان الثالث ثم لا شك ان اصل الامر الذي علل به الوجود في الزمان الثاني انما يكفي للوجود فيه واما
للوجود في الزمان الثالث فلا يكفي بل لا بد من بقائه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وح لا يبقى فرق بين
معنيي البقاء في ان الوجه الاول ينفي كليهما اللهم الا ان يقال ان الامر الذي علل به الوجود يعم المعد ويجوز انعدام المعد
لكن هذا مختص بالحوادث والاظهر ان يراد ان ذات البقاء امر يعلل به وجود الذات ووجود نفسه في الزمان الثاني وح
لا يحتاج الى بقاء آخر بهذا المعنى فتامل **قوله** كالموجود القديم الموجود بحيث لا يبقى شارحه الا مثبته من النحاة
قوله فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية فيه منع لقطع تغاير المفهومين ودليل ... الوجودية غير قايم لنوع احدهما
ولو سلم الاتحاد في النوع فوجودية فرد من نوع لا يستلزم وجودية فرد آخر **قوله** مما لا وجه لصحته لانها المنافيين لا
للمثبتين **قوله** اذ مرجع اي وجوده لا في حيز في العبارة مساهلة والمقصود ان مرجعه انتفاء التحيز فلا يرد ان الوجود ليس
بسلبي **قوله** قلت ان الصفات السلبية لا تعلل اي لا تتعلل بالوجودي فيكون هذا السلبي وسلبي آخر نفس العدم لا
معلوله فلا يرد تعليل عدم التحيز بالتجرد والحاجة بالامكان **قوله** اذ قد تقرر في الاوهام الدفع لما يقال لعل بعد في تحقق
اعظم منه **قوله** يعدي بالباء والتضمين خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا فرورة **قوله** ابتدأ الشيخ سوق الكلام يدل
على ان الشيخ ومن تبعه جعلوا الوجه في الآية المذكورة صفة غير الصفات السابقة وهو مشكل جدا اذ يكون معنى الآية
كل شيء هالك الا تلك الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات بل الذات ايضا لوجوب عموم المستثنى منه فالصواب ان يكون
في زاعم الذات وجميع الصفات كما ذكره الشارح **قوله** بل لا يجوز وضعفه ثم لا يجوز ان يعلم النبي عم الذي هو المخاطب
ولو سلم فلعل القصد الى الابتلاء وكبح عنان الذهن كما قيل في المتشابهات وصرفا به الوضع في فهم المعنى ثم **قوله**
اي بقدرة كاملة لان العمل باليدين يشعر بالتكلف فاذا اسند الى الباري سبحانه يراد به الكمال **قوله** فلبى فلبى
يدي مسور لبى الاول بالالف فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى مسور والفاء فيه للعطف على دعوت ولبى الثاني
بالياء اسم مصدر مثنى مضاف الى ما بعده كما في لبيك على ما صرح به في الصحاح وليس على صيغة الماضي تاكيدا
للاول كما يتوهم والفاء فيه للسببية والمعنى اني دعوت مسورا لاجل ما اصابني من الحوادث ليكفيها فاجابني ثم قال فلبى
يدي مسور اي فاثبت يدي مسور الثابتا بالجوالجواب اي اقيم في طاعته اقامة كثيرة فقيل وانما قال يدي مسور لان مسورا
اعانه باليد **قوله** وهو في غاية الركاكة لما فيه من تعطيل الدلالات ثم انه انما يظهر اذا لم يكن باليا لما في الآية

181

قوله على منع معقول هو القدرة وقد يجوز ان يكنى به عن تعلق فعل تعالى كخلق آدم عم بلا واسطة الاسباب والآلات
كما في تبنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع الاسباب وشرايط من انتقال نطفة الرجال الى ارحام
والنساء واستقرارها فيها والامتزاج بين النطفتين الحاصلتين من الاغذية والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب ايضا
بخلق الله تعالى وهذا الوجه ادخل في التوبيخ على ابليس كما لا يخفى لكنه لا يظهر في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانه ظاهر في القدرة
بلا مرية وايضا لا يظهر وجه تثنية اليد **قوله** تجري باعيننا قيل المراد به الاعين التي انبعث من الارض وهو بعيد **قوله**
انه صفة زايدة الضمير راجع الى العين لا العينان والآثار صفتان زايدتان كما قاله الآمدي **قوله** مما لا يلتفت اليه ابطل
نا وقيل الآمدي ولم يذكرنا وبلا صحيحا كما ذكر في امثاله قيل وضع القدم والرجل من باب الاستعارة والمجاز لمبيرو لها اعتبار لها
بل المراد به لكها بوضع شدتها ويسكن سورتها وتنقطع مسألتها كذا في المظهر **قوله** الحادية عشر هذا خطا من جهة العربية
والصواب الحادية عشرة بان يؤنث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط التاء من عشرة لان سقوطها من الثلاثة
الى العشرة لما كان علامة التانيث كما تقرر في النحو فلو سقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتي التانيث الثاني في حادية
وسقوطها من عشرة لان الاسمين صارا بمنزلة اسم واحد ويشكل هذا بتعريف المذكر احد عشر ثم الدليل على ما ذكره الاستقلال
وهذا الذي ذكر وجه المناسبة الذي اعتبره والمناقشة فيه لا تجدي كثير نفع واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود كما هو المشهور من مشتبه تفسير بالعارض والاتفاق الافراد امر نسبي لا يعقل كونه في الخارج **قوله** والمراد به التكوين
فيكون كلمة كن مجازا عنه واما ما قيل من انه جرت عادة الله سبحانه بتكوين الاشياء وفاتها بجملة ازلية هي كلمة كن ح
لا ينفي لصفة التكوين الا هذا فقد اجيب عنه بانه يعود الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه
مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بالامر من كمال العلم والقدرة والارادة واما ما قيل من انه لا يلايم قولهم التكوين عين المكون
اذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فجوابه ان ذلك زعم الاشاعرة النافين لكونه صفة زايدة والقايل بكون التكوين هو
كلمة كن الماتريدية المثبتون له **قوله** وانه غير القدرة وغير الارادة لان الايجاد مسبوق بالارادة **قوله** للممكن واني قبل
عليه يجوز ان يراد بالصحة الامكان الاستعدادي وهو قرب وقوع المنفعل فيجوز تبدله اجيب بان هذا الاستعداد راجع
الى صحة الفعل وسيأتي جوابه **قوله** وح لا حاجة الى مبدأ اي اعترض عليه بان التكوين هو المعنى الذي يحدث في الفاعل
ويرتبط بغيره ويرتبط به بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يتم الموجب الخ بل هو موجود في الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى واجيب بان الظاهر ان ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تاثيره
فيه والمعنى الذي يحصل الفاعل مبدأ تلك الصلاحية وذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة
وبالنسبة الى الصفات تعالى نفس ذاته الممتاز بذاته عن ساير الذوات **قوله** حتى بدت نواجذه النواجذ آخر الاضراس وللانسان
اربعة نواجذ في اقصى الاسنان بعد الارحاء ويسمى ضرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل **قوله** تباشير الصبح
بمعنى النجح وهو الظفر والفوز بالمقصود وتباشير الصبح اوايله وكذا اوايل كل شيء والتباشير البشرى ايضا **قوله**
والخلاف في الصحة وفي الوقوع فان قلت لم لم يتعرض هاهنا لادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا قلت لانها كلها سمعيات

ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا لاثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا فان قلت المعول عليه
من ادلة الامكان الحقلي بقيا سمعي اذ لا توقف على الدليل العقلي ههنا كما ستقف عليه قلت نعم لكنه قطعي وليس في
ادلة الوقوع المشهورة دليل بهذه الطبقة اللهم الا ان يثبت بالاجماع قبل ظهور المخالف وبالجملة في الطريق الذي سلكوه
اهتمام باثبات الوقوع الذي هو المقصود الاعلى **قوله** ثم ههنا ثلث مقامات الاول في العيان مسامحة لانه لا يخلو اما
ان يكون المقامات جمع مقامة او مقام فعلى الاول يتوهم ان يقول المقامة الاولى بالتانيث وعلى الثاني يتوهم ان يقول ثلثة مقامات
قوله ونفاه آخرون بردوا ان الدليل السمعي الذي سنذكره يدل على جوازها في الدنيا **قوله** ويطلق لنه لا مانع من
هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقة قال المحققون المثال يحضر المثل ورؤية لطف في المنام بمثاله لا بمثله اذ لا مثل له
قال الغزالي رح وكذا رؤية جبرئيل في صورة دحية الكلبي وغيره وفيه نظر اذ لا يكون الا بالاحق لنفس جبرئيل وفيه
من المناسبة ما لا يخفى وقد اشار اليه الشيخ في مفتاح الغيب **قوله** عائدة الى تاثير لطف قلة فان قلت لا رؤية في حال
التغميض مع ان التاثير باق كما يشعر به فكيف يعود الرؤية الى التاثير قلت الرؤية عندهم هو التاثير المخصوص
العقوي الذي لا يوجد عند التغميض **قوله** وان جهله فاما جهل الا حاصله ان ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوة والنبوة
ثابتة فينتفي الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لا يسئله العاقل مع ان السؤال محقق فينتفي الامكان
قوله وما علق على الممكن فهو ممكن اورد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والرغبة
ان الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشيء في ذاته غير معلق على شيء بان انعدام
العلة التامة على قاعدة الاسلام غير ممتنع اذ منها تعلق القدرة والارادة ويجوز انقطاعه وفيه انه يشكل بالنسبة الى الصفات
وقد يجاب بان المراد بالممكن المعلق عليه هو الذي في مرتبة الامكان العرفي بحيث لا يشبه امتناع لا من الذات ولا من الغير
لا شك في استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته واما ما ذكره من الصفات ففي جوابه وفيه نظر لان
ارادة الله تعالى تعلقت بعدم الاستقرار عقيب النظر فاستحال الاستقرار لذلك وان كانت استحالة بالغير ويمكن الايجاب
عن اصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة تامل **قوله** بل على تغليب لطف قلة فان قلت هذا التغليب لا ينبغي لانه ممتنع
بالنسبة اليه تعالى قلت مراده ان مقتضى اللفظ والتعدية بالى اطلاق على التغليب لكون النظر الموصل بالى صفته فيه واما
امتناعه بالنسبة اليه تعالى فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه وسواء اعني الرؤية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ في الكناية
ليس يستعمل في الموضوع له عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح **قوله** فروق مع انه يخاطبه اورد عليه ان المراد هو العلم
بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه كما يخاطبنا من وراء الجدار واجيب بان العلم بالهوية الخاصة في الانكشاف
التام لا يكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شان جميع الاثبات لطف في فيؤل الى الرؤية ومعنى العلم بكنه صفته لانه
ليس بلازم للرؤية اصلا ولا يصح قوله بل يجوز بامعنى العلم الضروري لانه لازم لهم بيد ان يقال خطاب موسى على ما يا
مرة وعلا لا يفيد العلم ضرورة الا يرى انا نخاطبه تعالى مع ان وجوده ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة واما خطابه تعالى اياه
فهو معنى خلق لفظ غير قائم به ودلالة المخلوق على الخالق نظري اللهم الا ان يقال بسرعة الانتقال من الاثر الى المؤثر ملحقة بالضروري

فليتامل **قوله** بالاجماع من المعتزلة لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الزمخشري والا فقد قال هو في كشافه لن تراني اي لن تطيق
سعر في هذه الطريقة **قوله** من اعلام الدالة على الساعة وفي بعض النسخ من اعلام الدالة على ذاته وهو المناسب لما في نهاية
العقول وان كان الظاهر من السياق والموافق للانكار هو الاول **قوله** وايضا قوله فان استقر فيه بحث لان المفهوم من الاية
الكريمة على التوجيه المذكور ان استقرار الجبل امارة انه سيرى فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لا ان نفس الاستقرار علامة في الابلاغ
فتامل **قوله** وفي اخذ الصاعقة غاية هذه المقدمة يظهر من قوله وليس في اخذ الصاعقة دلالة اه **قوله** بل كان يجب عليه
ان يردعهم وفي الكشاف فانهم كانوا مؤمنين عن زعم موسى عليه السلام وعلمهم الخطأ فاخطئوا وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فطلب الرؤية ليعلموا استحالته ويرتفع شبهتهم واعترض عليه بانه لا يتصور من المؤمنين ان يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك
واجيب بانه لا يبعد عن فرط جهل طبعهم على العناد والاية لا انهم بعد ما آمنوا ابوا عن قبول احكام التورية حتى رفع الله الطور
عليهم وقيل ان قبلتم ما فيها والا ليقعن عليكم وقالوا لموسى بعد ما راوا منه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك
اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز ان يراد بلن نؤمن لك لن يحصل لنا اطمينان في لا الاشكال اصلا **قوله**
فكيف يقبلون مجرد اخباره فان قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم مجرد اخباره عم بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين
ان الله تعالى قال كذا قلت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عم هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى عليه انهم اذا لم يقبلوا
من موسى عم مع ثابتته بالمعجزات فمن السبعين اولى كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محل تامل **قوله** فلم يحج موسى
عم في زجرهم هذا اذا كان اخذ الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عم للرؤية كما هو المفهوم من قوله فاخذتهم الصاعقة
بقاء التعقيب بلا مهلة **قوله** والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت هذا مخالف لما صرح به في بحث الايمان وهو
قول الجمهور وليس بمختار المحققين **قوله** وجبرئيل ليس برتبة لان الرب المقيد وان اطلق على غير الله تعالى لمعنى المربي كقوله
تعالى ارجع الى ربك لكن اضافته الى النفس مما لا يليق بشان ابراهيم عم **قوله** والالزم الاولى في الكلام بان يقال
مثلا التقدير فان استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم
وقوع الرؤية المتعلقة عليه فيها واجيب بان المعلق عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو اي من غير تقييد بكونه
حال الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان في الظاهر والسابق واللاحق **قوله** فهو دليل على جوازها قبل
عليه الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكان مدلولاتها اذ لو امتنعت يصرف الادلة عن ظاهرها فالاستدلال بها
على امكانها دور واجيب بان الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بداهة والاستدلال
على الجزم بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم **قوله** ولهذا يتميز الطويل من العريض يرد عليه ان تميز احدهما
من الاخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم رؤية الطول والعرض الا يرى ان تميز الاقطع من الاعمى مع ان الاقطعية
والعمى ليسا بمرئيين قطعا وان اراد التميز بسبب رؤية الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بان المراد هو التميز
بمجرد استعمال البصر من غير ان يكون للامر الآخر مدخل فيه وتميز الاعمى من الاقطع من حيث هو كذلك يحتاج الى معاونة
العقل وراء المعاونة الاحساسية وانت خبير بان الكلام في ثبوت الفرق فتدبر **قوله** لزم في ابصار العرض الواحد بمحلين وهو

محال فان قلت لسلمنا الطول جزءا خارجيا فاىّ جزء المحل قلت جزء الطول طول على ما اعترف به المثبتون له واقتضاه اصلهم
فيبوه المحذور ثم يرد عليه ان الحق قيام الوصف الواحد بمحلين على ان يكون لكل منهما محلا له على حدة واما اذا كان المحل هو
هو المجموع كما هو المزعوم ههنا فلا فان قلت المزعوم قيامه بكل واحد كما في الافتراق والاجتماع قلت فالترديد
غير حاصر على ان بطلان هذا علم من الشق الاول قوله لما مر في مباحث العلل فيه ان المراد بالعلة هناك هو المؤثر
وههنا متعلق الرؤية كما سيصرح به وبطلان تعليل امر واحد بعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بهذا المعنى لكنه قوله
والعدم لا يصلح جزءا من العلة فيه انه لا يمنع الشرطية مع انهم قائلون بان العدم يكون جزءا من العلة التامة وان لم يكن
جزءا من المؤثر في الوجود قوله لان التأثير صفة اثبات هذا السوق للكلام على حسب ما فهم من قول المص وهو غير جار
لما مر والا فالعلة ههنا ليس بمعنى المؤثر فلو قيل لان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكنه لا ينتظم مع اول
الكلام قوله والجواب انا قد ابطلنا ذلك فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذ الظاهر ان المرئي هو اللون
ان تراها فلا بد من اثبات ان الجوهر قد يخلو عن الالوان ويرى في قوله وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض قد يمنع
ذلك بان خطور معنى الطول الذي هو معنى وضعي ضروري والمدعى انه المقدار والجواب ان المخطر بالبال ههنا هو الطول
بالمعنى المصدري وهو امر نسبي ليس بوصف والقول بان ترك الطول والوصف من قبيل المجاز في الاتباع مثلا والمراد رؤية
ما به يصير الجسم طويلا وعريضا وهو عند الحكماء المقدار الساتر للجسم وعند النافين للمقدار نفس الجواهر المتالفة على وجه
مخصوص نعم يمكن ان يقال عدم خطور الوصف بالبال لا ينافي رؤيته لجواز ان نراه ولا نقدر على تمييزه عن الجسم فالاظهر ان
يقال نحن نجزم بالطول وان فرضنا عدم ما نقول به مطلقا سوى اجتماع الاجزاء فتامل قوله وايضا فالامتداد شرط لقيام
فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لا انه شرط قوله والانقسام الا هم لان لازم الشيء لا يفارقه قلت لازم الشيء ايضا لا يكون
متعلق الشيء قوله والانقسام الا فيه ان غاية الدليل شرطية الاجتماع والانقسام وهو غير الامتداد او فالامتداد نفس المقدار
وليس مشروطا به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع وبالجملة لم لا يجوز ان يكون الامتداد الجوهري شرطا لوجود الامتداد
الوضعي ويكون المراد هو الوضعي فقط قوله لا حاجة به الا علة ايجابية موجودة بل يكفي عدم علة الوجود قوله اي متعلق
الرؤية امر موجود قيل القول بان العلة هي الموجود ينافي ما سبق من انها الوجود واجيب بان الموجود عنده نفس الوجود
لان وجود كل شيء عنده نفس حقيقته فلا منافاة قوله بل نقول صحة الرؤية الخ حاصله ان يقال بل ليس واحدا بالنوع
ايضا ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع اه قوله الا انه هوية ما ان قلت في يلزم اشتراك الوصف لرؤية الجوهر والوصف
اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا ان هذه
من باب تعيين الطريق عند المص وليس بقادح في صحة الدليل قوله حتى لو سئلنا الا فيه ان الشعور بالشيء لا يستلزم
رؤيته قوله وكذا المذكورية هذا المنع لا يضر المعلل ضررا معتدا به لان المذكورية مما يعم الواجب فعلى تقدير كونها متعلقة
للرؤية يثبت المدعى فان قلت رؤية مذكوريته بغير رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤيته على ما سلم
رؤية المرئيات فتامل قوله والجواب انا قد بينا في تحصيل لفظ انا قد بينا مفقود في اصل النسخة والحاجة اليه بل هو

محل لمنافرته لقوله والاصح مع انه لم يبين ذلك وانت خبير بان ذلك اشارة الى ما ذكره في جواب الاعتراض الثاني من
انا نعلم بالفرق ان متعلق الرؤية امر موجود ثم قوله الصحيح كونه ان يكون داخلا في المبين لانه ملحوظ ملحوظا فيما سبق
كما اشار اليه الشارح وان لا يكون خلافا منافرة اصلا قوله وقد ابطلناه ايضا فيه ان ذلك الابطال كان على تقدير كون العلة
بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية قوله لسبق الحدوث هو العدم السابق الاولى ان يضم اليه ولا مجموع الوجود و
اللاحق والعدم السابق بل ان يقال الحدوث هو الوجود بعد العدم فمتعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز ان يكون المسبوق
بالعدم شرطا قوله فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندهم لفظيا ليس اشتراك الوجود بين الوجودات عند النافين
للوجود المطلق الا اشتراكا لفظيا بالمعنى المتعارف اذ دعوى تعدد الاوضاع حسب تعدد الوجودات مكابرة بل مرادهم بالاشتراك
اللفظي للفظ الوجود هو المشترك بينها اي يطلق على كل منها بدون ان يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود بازاء تلك
الوجودات من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حققناه في نظائره قوله انما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان
ما صدق عليه احدهما صدق عليه الآخر كما صرح به المص فيما سبق وان رجحان الشارح فيه ولهذا لم يتم هذا المرد ههنا وسائر الكلام
على مراد المص قوله لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا فان قلت اللام المشترك بين الجواهر والاعراض كالمعاملة والتحيز
ونظائرهما متعلق بالوجود الحادث لا بالوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب فلعل المرتبة كذلك قوله لكن لا يتمشى على النطق
المنصف قال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه
بالفروق وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية قوله وفي هذا الترديد قد اشار
ابهام في تضاعيف الكلام هذا وقد نقض الدليل المذكور بصحة المخلوقية بان يقال انها مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما
يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية
محضة لا تقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمناه لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان
المانع عن ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بالممتنع لانه في الخارج قال واما النقض بصحة الملموسية
فمدفوع وفيه بحث اما اولا فلان صحة المخلوقية وان كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكنها ثابتة للمخلوق
في الواقع دون الممتنع فلا بد لثبوتها له واختصاصها به من علة فلا وجه لنفي اقتضائها للعلة فعلتها الامكان بل نفس
الذات لانها نفس الامكان فلا تتعلق الا بالذات واما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا كما يقتضي كونه من الامور
العينية لا من الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية
المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية في قوة النقض باحدهما دون الآخر مما
لا وجه له واما ثالثا فلان الحدوث متاخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتاخر عنها فكيف يكون علة لها واما
رابعا فلان اشتراك الملموسية بين الجواهر والوصف محل تامل فان الاعراض لا تلمس لما لا انبعاث لها ويمكن ان يقال
في النقض بالملموسية المطلقة سواء كان بالذات او بالتبع فتامل قوله وسنقول بالي فان قلت قد تستعمل النظر بها كما
في قوله تعالى فنظرة الى ميسرة مع ان النظر ههنا بمعنى الامهال والتسويف قلت لفظ الى في الآية الكريمة ليس صلة للنظر بل

بل لبيان المدة **قوله** على دوام تنقضي مدة عليه اي غنه والوامق من المقة وهي المحبة والها عوض من الواو
ومقه يمقه بالكسر فيهما اي احبه فهو وامق وما قيل من انه اسم عاشق موصوف يكنى به عن المطلع لكاظم عن الهوا ولاح
وجه صحة اذ بعد تسليم ما ذكر لا يعبر عن الوامق المشهور ولا وجه للتعبير اليه بعدما بيناه الممكن حمله على معنى حقيقي للفظ
او فلت العشق فرط الحب لا نفسه قلت درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها **قوله** فوجب حمله على الرؤية الى ان
قلت تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى الا الى الله تصير الامور ونظايره فلو حمل على الرؤية يدل على انهم لا يرون غير الله مع
انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيمة فوجب حمله على الانتظار ولا محذور لانهم لا ينتظرون سوى رحمة ربهم قلت التقديم
فيهما للاهتمام ورعاية الفاصلة او للحصر ادعا يعني ان المؤمنين لاستغراقهم بحيث هو بما جاله وفي النظر الى عظمته جلاله
كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله تعالى **قوله** الا ابيض لا يد هب النزال اي سيف لا يطلب نجاف الحرب والعلم ان البيت
المذكور منسوب الى الاعشى وقد طعن فيه الامام الرازي بان فيه خطا من ائمة اللغة اذ لا يقال فان النعمة بل يقال كفرها
قوله يا ابي النطاسي حذيما اي يا برص الخ والنطاسي يروى بفتح النون وهو في الاصل كل من ادق النظر في الامور
واستقصى علمها ومنه قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسي وابن حذيم رجل مشهور في الطب عندهم ولذا حذف المضاف
واقام المضاف اليه مقامه **قوله** والطلب لان انتظار النعمة غم اعترض بان حصول الغم عند الانتظار من فعل الله فيجوز ان لا
يفعل في الاخرة لانها دار خوارق العادة على ان الانتظار انما يفيد الغم اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعا وردبان الاية
مذكورة في موضع البشارة وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يقارنه الغم في العادة حتى يشتد الرغبة فيه الا يرى انه تعالى لم
يرغب عباده الا بالاشيا التي اعتقدوا كونها لذيذة ولم يرغبهم بالدخول في النيران وان كان يجوز عقلا ان يجعلها عليهم بردا
وسلاما والانتظار لا يخلو في العادة عن نوع غم لمداخلة الوهم وان كان الواعد صدوقا فلا يناسب البشارة **قوله**
الموت الاحمر يروى بالتوصيف وبالاضافة فالاحمر على الثاني بالزاء المعجمة قيل هو حيوان يخشى صوته والظاهر انه على
الاول بها انقياس الحالة وهو الشدة وقيل هو عليه بالراء المهملة يراد به موت الشهداء والاول اقرب كما لا يخفى
قوله وشعث ينظرون الى بلال الشعث جمع الشعث وهو بمعنى متغير الراس وبلال ابن حمامة مؤذن رسول الله عم والبلال
ايضا كل ما يبل به الحلق من الماء واللبن والظما جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر **قوله** ولا يمتنع
حمل النظر الا فلو قيل فيه تمام الاعتراض الاول انما يلي واحد الآلاء والنظر بمعنى الرؤية سقط الجواب المذكور واحتيج الى جواب
آخر وهو ان يقال كون الى اسمي بمعنى النعمة الا انه لا شك في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعليق
النظر به وللذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه **قوله** اما حجة الله تعالى الاخ
لمشتر نيف كما في بيت الله تعالى **قوله** والرؤية لا ينظر اليها اي فكذلك الكيفية الغالبة بها **قوله** والشزر والازورار الشزر
النظر بموخر العين غضبانا والازورار العدول عن الشيء **قوله** ولا ملزوم بها ولو سلم فلا يبعد لعدم تصور التعليق
في حقه تعالى **قوله** لا يجدي نفعا ولو افاد فانما يفيد الاشتراك واثبات الاشتراك بنا على الدليل غير ممنوع او كونه مجازا
راجح انما هو عند الاحتمال ثم ان تعليبه للحدقه غير منصوص في حقه تعالى فتعين ان المراد في الاية الكريمة المعنى الآخر اعني الرؤية

قوله لم يصح من الوب نقل عنه ان الاطهران سيلم هذا ويقال معناه كذا التعلة تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
قوله فوجب المصير الى المتنعين قيل فيه تامل لان الرؤية انكشاف مخصوص في ضمنه انكشاف مطلق يجوز ان يتجوز بها
عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع عند المعتزلة ايضا وايضا يجوز ان يكون التجوز في النسبة اي يتجوز في نسبة النظر الى
الرب عن نسبته الى النعمة وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره من المجاز **قوله** فلا يكون مرادا في الاية لانها وان ذكرت
النعمة وبه يظهران التعقيب المطلق ايضا غير مراد اولا بيان للنعمة فيه فتعين ارادة التعقيب مع الرؤية بخصوصه وانه مجاز
قوله بل وفي صحتها ايضا اورد عليها ان مسئلة جواز الرؤية عقلية وقد مران الدليل النقلي لا يفيد القطع في العقليات
والجواب انها نقلية اذ قد سبق في آخر الموقف الاول ان المراد بالشرعي امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة
رؤية الله سبحانه كذلك فان العقل يجوز ثبوت هذه الصحة اذ لا دليل صحيحا على انتفائها وكذا يجوز انتفاءها اذ لا
وثوق على المسلك العقلي في اثباته **قوله** ومثل هذا الاجماع مفيد للتيقن يعني الاجماع الواقع في النقليات واحترز به
عن الاجماع الواقع في العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين واما الاجماع بعده فلا كاجماع التوقف
الثاني فيما اختلف فيه الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عندنا يعني انه لا فرق بينه الاجماعين في افادة القطع اتفاق
صرح به في محصول البدايع حلا ولو صح الكلام عليه بلا فرق **قوله** الاولى شبهة الموانع لا فقدان الاظهران يقال
شبهة الشرايط لكن نظر الى انها شبهة ناشئة من عدم المانع الذي يستلزمه تحقق الشرايط **قوله** ثمانية امور اي شرايطها
على ما ذكره المص ههنا ثمانية والا فالتحقيق انها عشرة على ما نقل من الشيخ واعترض على انحصار الشرايط فيما ذكر
بانا نرى ذرات الهباء عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرايط المذكورة في الحالين لا يقال بل فقد الاشعار
شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فلم يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور
واجيب بانه دور معية لا تقدم كذا في لباب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن ان يجاب بمنع الدور فان رؤية كل تتوقف
على انضمام الاخرى لا على رؤية الاخرى وانما يلزم الدور لو توقف رؤية كل على رؤية الاخرى او انضمام كل على انضمام
الاخرى ولم يلزم شيء منهما مما ذكره هذا وفي رؤية كل واحد من الذرات ولو الا منفردا كلام ستطلع عليه **قوله**
والثاني كون الشيء الاولى ان يعد هذا شرطين وكانه اراد الجواز ما ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على انه
في بيان الشرايط بعد صحة الرؤية في ذاته **قوله** كما في المرئي بالمرآة هذا انه مبني على ان صورة المرئي لا تنطبع في
المرآة فالمرئي بها ماله الصورة وقد سبق دليله وتنبيه الاحرى لما في حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على ان المراد بالمقابل
المحاذي القايم بنفسه بعيد جدا **قوله** وهو الجسم الملون اي باللون القوي فلا ينتقض بالماء والزجاج الرقيق الذي
له لون ما **قوله** مع انه يكفي ادراجه في حضوره للحاسة او ادراجه في عدم ادراج الشيء من باقي الشروط سيما عدم غاية
البعد لا يخلو عن تحمل كما لا يخفى **قوله** وصحة الرؤية الا مع حضوره للحاسة بالتفسير الذي سبق اذ قد عرفت ان المعدود
من الشرايط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية **قوله** فاصلان الآن فيه منع لان معنى السلامة حصول قوة مشروطة
في الابصار فلم لا يجوز ان لا يحصل قوة مشروطة في ادراكه تعالى **قوله** لانا نقول توضحه وايضا نفرض سطح المرئي منخا

بحيث يكون طرفاه اقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف قالب الاسطوانة او شكل مجوف مقعر الى
محاذاة الرائي وح يجب ان تختلط لا يرى اصلا مع انه خلاف الواقع قوله وراس مخروط متوهم القائلون بالانطباع لا يقولون
بخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعي امرا متحققا بل هو متوهم قوله كالمعدومة فانعدمت الروية وهذا
يدل على انعدام الروية عند كون الزاوية في غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره في اغلاط الحس يدل على انها انما
تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فلينظر فيه قوله لان روية كل منها فيه بحث لان المرئي عند الاجتماع هو الكل من حيث
هو كل لا كل واحد من الاجزاء حتى يتاتى الترديد المذكور وتحقيقه ان المانع من روية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية
الصغر وهذا المانع بالنسبة الى الكل واحد لم يرتفع بالاجتماع ثم حصل للمجموع عظم تعلق به روية وكون روية الكل مستلزما
لروية كل في محل المنع فليتامل قوله وهو باطل قطعا والا لكان يجب ان يرى الجسم في الثوب ضعفا ضعفا او اكثر وهو
خلاف الواقع قوله اي منقوض الظاهر ان المراد به النقض التفصيلي اي منع مقدمة معينة من القياس الاستثنائي وهي
ان اللازم باطل مستندا بلزوم منعه في جملة العاديات مع انه لا سفسطة فيه قطعا لكنه فيه بحث لجواز ان يريد المستدل بالتجويز
ان يكون محتملا عندنا كما في الظن وح لا يرد النقض بالعاديات اذ التجويز تعلقها تجويز الطرف الاخر في الظن بل الجواب
ح منع الملازمة المستفادة من قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا او اعترضنا بان نحو لم يلزم من تجويز جبال شاهقة لا نراها
بحيث يتضمن الحد الحاجز بتجويز ثبوتها في الواقع ونحن لا نراها والثاني تجويز ان لا نراها على تقدير ثبوتها ولزوم الاول للشرط
انتفاء في الاعتقاد ولزوم الثاني يقطع للشركة في تمام علة الروية فاذا لم نر احدهما مع تمام علته لم نر الاخر والظاهر ان هذا
هو مراد المستدل فلا نقض بالعاديات والخلاص عنه منع تمام العلة في الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة
هو الاحتمال الاول ولذا سبق ظاهر كلام الش رح عليه ثم ان النقض على الاحتمال الثاني متات ايضا اذ لا سفسطة
في نفس تجويز ان لا نراها على تقدير ثبوتها كما لا سفسطة في نفس تجويز نقائض العاديات واي جزمنا بانتفاء المجوز
في الصورتين فليتامل قوله لو وجب ان لا نجزم به اعترض عليه الابهري بانه لا يلزم من كون شيء مستندا الى شيء اخر وجوب
عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الاخر لجواز ان يوجد طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من
نفي الدليل المعين نفي المدلول وجوابه ان الاستدلال لا يتوقف على انحصار ماخذ الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء
ذلك الماخذ تجويز الجبال المذكورة لجواز ان نجزم بعدمها من طريق اخر قوله ولانه يتجه الى ان يكون نظريا ان قلت يحتمل
ان يكون الاخذ بطريق الحدس فلا يلزم النظرية قلت هي ليست من الحدسيات العامة لانها مشروطة بتكرر المشاهدة و
هذه ليست كذلك وليست من الحدسيات الخاصة اي بالنسبة الى من له قوة حدسية لانها عامة لكل اهل عادة من العوام
والصبيان على انه بعد تسليمه لا يفيد في لزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهي التي ادعى بطلانها بقي فيه بحث وهو انه يجوز
ان يكون من القضايا الفطرية القياس فان رد بحصول الجزم بها لمن لا يخطر بباله ذلك القياس رجع الى الوجه الاول
واما الاعتراض بجواز ان يكون الحكم ضروريا ولمقدمة نظرية كادراك البصر فانه ضروري وقد عللوه بخروج الشعاع من البصر
او بانطباع الصورة واحتجوا عليه فجوابه ان المراد ان كان لمقدمة نفس الحكم المتيقن فذلك يقتضي نظريته وان كان المراد

185

لمعنى متعلق الحكم اعني انعدام الجبل فلمعنيه عدم خلق الله تع اياها وليس المذكور في البيان هذا فتامل قوله بغير ما هيتي
الروية عالش هذا الاولى ان يسلم الاتحاد في الماهية ويجوز اختلاف الشروط بحسب الهويات اذ النقل بتغاير ما هيتي الرويتين
نهاية للمعتزلة ان يقولوا ان نزاعنا انما هو في هذا النوع من الادراك لا في الروية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم
بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري قوله كما وقع في بعض النسخ لعل منشا الغلط توهم ان الشبهة الثانية المتوزعة
ثلث ايات تثبت بثلث وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة قوله في اثناء المدايح لان ما قبله وهو قوله تع بديع
السموات والارض الى قوله وهو على كل شيء وكيل مدح وما بعده اعني قوله وهو اللطيف الخبير مدح ايضا ان قلت
ما الدليل على ان المذكور في اثناء المدايح مدح قلت هو انه لو قال قايل زيد فاضل عالم ياكل الخبز شجاع كريم فانه
مستقبح جدا ولو قال بدل قوله ياكل الخبز تتغير تحيف الكلام فعلمنا ان المذكور في اثناء المدايح يجب ان يكون مدحا قوله
وما كان من الصفات لا قرر شبهتهم اولا على ما زعموه من ان التمدح ينتفي في المرئية ولا شك ان المرئية نفسها ليست
من الصفات الفعلية اتفاقا اذ ليست من قبيل التاثير وستعرف في تحقيق الجواب على ان التمدح راجع الى خلق ضد الروية
وهو من الافعال كما ان خلق الروية منها وكلاهما مدح قوله ثم تنقل الى الروية المحيطة اي تنقلهم منع المعروف فيه كان البصر
قطع المسافة التي بينه وبين الشيء حتى بلغه ووصل اليه واما ابصار الشيء الذي لا يكون في جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه
منع البلوغ قوله عكسا النقيضة اي نقيض ان الاية حجة لنا لا علينا كما ادعاه خصمنا قوله فالمعنى لا تدركه بعض
الابصار انما يستقيم اذا كانت المهملة مرادفة للجزئية وكونها في قوتها لا يفيد المرادفة ولهذا اعترض عليه بان الجنس
في حيز النفي يفيد العموم اتفاقا نحو ما جاءني الرجل وما في الاحتمال بعموم السلب بسبب العموم عند قصد الاستغراق فكيف يحمل
النقيضة على تقدير حمل اللام على الجنس ولو ثبت المرادفة لا يندفع الاعتراض اذ يصير الاية ح حجة لنا الزامية حيث يرجع
تقييد البعضية الى النفي كما يرجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتامل قوله بالمفهوم اي بمفهوم المخالفة
فان ما سالبة مطلقة لا دائمة وما استدل به سابقا على انها دائمة من ان ايجابها لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده
ما يقابله فجوابه انا نمنع اذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو مم فان القضية الموجبة والسالبة المطلقتين
لم توضعا في العربية لمعنيين متناقضين بل لمعنى حاصل يحملهما المتنقل بحسب ما يريد قوله فاين الدليل عليه
ان قلت قد اشار الشارح الى دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفي المبصر
لا بنفي الروية والنزاع قد سبق في الجواب الاول قوله لانه لو انتفت رؤيته لما حصل التمدح فيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء
الشيء ان لا يقع التمدح بنفيه كيف وقد ورد في القران العزيز التمدح بنفي الشريك وبنفي اتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تع
قوله اذ لا مدح للمعدوم اعترض عليه بان ذلك انما هو لو ادعى ما هو المدلول المادح والكلام اعني الوجود وجوابه
ان المدح لا يقتضي الكمال من جهات اخرى وكذا النقصان من جهات لا ينافي المدح بغيرها قوله وانى المدح فيه للممتنع
اعترض عليه بانه يجب ح ان لا يمدح بعدم الروية لان زوال ما به التمدح نقص فيلزم ان لا يرى في الاخرة والجواب
ان ذلك فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنفي الروية راجع الى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الافعال كما ان خلق

الرؤية ايضا منها قوله لولا انزل علينا الملائكة الآية قيل لو للتمني لا للشرط وقوله تع لقد استكبروا ليس جوابا
للو لان لو للتمني لا يطلب جوابا بل الظاهر انه جواب للقسم المقدر والمعنى والله اعلم والله لقد استكبروا في هذا القول
وليس بشي لانه يقتضي ان يكون لا زائدة ولا قرينة الا ارتكابه فلولا حرف التحضيض اذا دخل على الماضي كانت للتوبيخ على ترك
الفعل واذا دخل على المستقبل كانت للحث قوله وجازاهم في الحال اي عاقبهم بذلك الظلم واجاب بعض شراح الكتاب
عن هذه الشبهة الثانية بان مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية في الدنيا ولا نزيد فيها عليه اذ لا يعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقا
ولا عدم الوقوع في الآخرة وهو محل البحث وفيه نظر اذ لا يسلم ولانه الآيات تحيل امتناع الرؤية في الدنيا ثبت مطلوبهم
لانها اذا امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الاوقات لان امتناع الشيء حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة له فلا يتصور
زواله وطريان الامكان قوله لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا وايضا جاز ان يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية في
الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض قوله كقوله تع ولن يتمنوه ابدا الآية
ان نظم هذه الآية ظاهر في التأبيد ولما تحقق انهم يتمنونه في الآخرة علم ان المراد التأبيد بالنسبة الى اوقات الدنيا
فمنع كون لن للتأبيد مطلقا والتنظير بهذه الآية محل تامل اللهم الا ان يقال التأبيد الممنوع ولانه لو عليه هو التأبيد بالنسبة
الى جميع الاوقات فتامل قوله او يرسل رسولا ليس هذا التكليم في الحقيقة ولذا لم يورده المص فكانه قال حصر التكليم
الحقيقي في الانحاء قوله لم يره في نحوه اجماعا قيل حصر التكليم في الامور المذكورة انما هو في وادي التكليف حجابا بين
الادلة ونحن لا نقول بالرؤية فيها ويؤيده ما قيل في سبب نزول الآية ان اليهود قالوا للنبي ... لست بنبي الا
من يكلم الله وينظر اليه كما كلم موسى ونظر اليه فقال الله من يك حجة تتعلق بك فقال ... لم ينظر موسى
الى الله سبحانه فنزلت الآية لتفيد نفيه قوله والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية بل ينبغي ان يحمل
عليها ليصح جعله فيما تقدمه او من وراء حجاب اذ لا مجال لسوى كونه بدون الرؤية كذا في تفسير النافعي وشيخ المتأخرين
وفيه بحث لان الظاهر المذكور لا بد ان يخرجا شيا ولو حمل الوحي على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حالة خارجة
عنهما وقد يقال معنى التكليم من وراء الحجاب ان يرى شيا ويسمع فيه كلام الله تع بلا كيف له فيه كشجرة موسى
في الوادي الايمن فيصلح قسيما للارسال الرسل وللوحي فان الوحي يكون بالالقاء في القلب اما في اليقظة او في النوم
قوله غير معلومة للبشر اي في الدنيا وهل يعلم في الجنة بعد رؤيته فيه تردد قوله الاول المعلوم منه الا يرد عليه
انا لا نسلم ان معلوم كل احد ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم قوله لان الاضافة تطلق
على النسبة المتكررة وعلى موضوعها فالاولى هي المضاف الحقيقي والثانية المشهور كما سبق وكونه تع خالقا وعالما مثلا
من الاول لان الخالقية بالنسبة الى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية فقول الشارح فان هذه الصفات الثلاثة اي كونه
خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل اعني قوله لان الاضافة الخ هو التنبيه
على انها لا تختص بموضوع النسبة المتكررة حتى لا يصح التمثيل بنفس النسبة وقد جعل الشارح الخالق والعالم والقادر ويحمل كلام
الشارح على ان التمثيل بموضوع النسبة وكانه بني على ان المثال يكفيه الفرض ومن حضر الكاف ولا يلزم ان يكون موضوعها وهو

على تقدير صحته بعيد لا يحتاج الى المصير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا مضاف مشهور يعني المركب من العارض والمعروض
لا المعنى موضوع النسبة على ما مر تحقيقه ولا قرينة الا التقدير منها قوله قال الآمدي المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم
والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه تع عالما وقادرا منها قوله لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة لا يقال الوجود عين الذات
عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول نمنع العلم بالوجود التصديق التصديقي بانه موجود وهذا لا يستلزم تصور وجوده الخاص
بحقيقته وكذا الكلام في سائر الصفات قوله على ان ثمه لا يوجب العلم بمفهوم الدلالة ولذا اورده المص بلفظة على وان رايت
الشارح تع تقدير بدل قوله الثاني ان كل ما يعلم منه الا بعد علمه بمثل ما ورد على الوجه الاول ثم انه انما يتم على مذهب من يقول لا حقيقة
كلية له تع بل تشخصه عين ماهيته والا فهذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفاء معلومية هويته تع لا انتفاء معلومية حقيقته
والظاهر ان الكلام فيه ولهذا ترى القائلين بامتناع معلوميته يجعلون امتناع اكتناهه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه
وان الرسم لا يفيد الكنه لا على ان التشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلون بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى انه تع
واجب الوجود ويكتسبه عالما وقادرا وسميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات قوله لا يمنع تصور الشركة فيه الا اعترض عليه بانه
من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد واجيب بان كل
هذه ايضا كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان الفرض محالا قوله لجواب فيه حصر المورد منها نظرا الى انهم يجعل البديهي
بمعنى البديهي بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح تع فمعك ان تقرر الجواب بمنع عدم البداهة ايضا فتامل قوله في ان
افعال العباد اي لا خلاف في ان الافعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تع كما هو المشهور ولا في ان الكلام النفسي القائم
بالنبي على تقدير صدوره مخلوق له تع ايضا اما عندنا فظاهر واما عند المعتزلة فلما ينبغي اختياريته او باستثنائه من الكلية
كما مر في مبحث الكلام ثم ان البحث يعم طبيعة اثر الحجم ايضا كما صرح به في ايجاد الافكار والنظر ولما لم يكن للنزاع في افعالها
الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال في ان افعال العباد قوله فاذا لم يكن هناك مانع فان قلت هذه الشرطية
مستدركة فان الكلام مسوق على قواعد اهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد ايجاد القدرة في العبد لا مجال للمانع
اصلا قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع الا متوقعا على ايجاد القدرة بل على جريان عادته تع بان يوجد فيه ذلك والمعنى لما
كان عادته تع جارية بذلك فاذا لم يكن مانع لقصد والفعل عن العبد اوجد تع فيه فعله مقارنا لايجاد القدرة فيه فعلى هذا
لا استدراك فتدبر قوله وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري قيل عليه ثبوت القدرة انما يعلم باثرها من الفعل وما لم يكن
لقدرة العبد اثر عند الاشعري فمن اين يعلم ثبوتها ويرد على الجبرية النافين لها مطلقا والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور
والارادة فينا وبيانا بانه لا اثر للقدرة والجواب ان الفرق تشهد بوجود القدرة منضما الى الارادة في الافعال الاختيارية
دون غيرها وان لم تشهد بتاثيرها كما سيصرح به قوله اي اكثرهم احتراز عن النجار كما سيظهر بل عن ابي الحسين ايضا
كما يقتضيه سياق كلام المص وان كان محل البحث قوله بلا ايجاب بل باختيار لا خفاء في انه لا يظهر من المتن فرق
بين مذهبي المعتزلة والحكماء الا ان المعتزلة قائلون بان الله تع خالق القوى والقدر فاشار الشارح تع الى الفرق بينهما بان
وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى الفعل

القدرة وا ما مع تمام الشرايط من الارادة وغيرها فلعله لا يكون الوجوب مسلما الا ان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار اولى
كان مردودا عند المحققين كما سيجيء ثم هنا احتمالان اخران احدهما ان يقال ذات القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة انما الايجاب
من التعلق الذي يجوز ان يوجد بدله تعلق آخر وعند الحكماء ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان يكون القدرة
المؤثرة عندهم مع الفعل كما ان القدرة الحادثة عندنا كذلك والاحتمال الثاني ان يريد الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد تعلق
بها من حيث التاثير في الفعل حتى يكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبي
الحكماء والمعتزلة وتندفع الاعتراض على الشارح بانه لا معنى لنفي كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر من الحكماء
من اثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى افعاله الاختيارية كما يفهم من الضابط المذكور ايضا ويدل عليه تنصيص الآمدي في الابكار
على ان فعل العبد عند امام الحرمين واقعة بقدرته مع تصريح المص بانه موافق للحكماء في المذهب فالاظهر ان الفرق بين المذهبين
انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد عند المعتزلة بلا واسطة وبالاختيار وعند الفلاسفة بها او بالايجاب **قوله** وجوز اجتماع
المؤثرين على اثر واحد قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا
في الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر او ارادة ان قدرة العبد مستقلة بتوسط معنى الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على
اثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح **قوله** بصفة اي بكونه طاعة او معصية يرد عليه ان هذه الصفة امر اعتباري
يلزم فعل العبد من موافقته لامر الله تعالى او مخالفته له فلا وجه لطلب اثر القدرة فيه ولو قيل بوجود الصفة المذكورة واستناد
ها الى قدرة العبد لكان العبد موجدا لبعض الاشياء وهو بعض مذهب الاعتزال ويحتمل ان يكون كون الفعل طاعة او معصية
كما وصفه بالنسبة اي بمحله نسبه الى قدرة العبد والامام اثبتها **قوله** وقالت الحكماء الافاضل شارح المقاصد هذا النقل من الامام
وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد **قوله** ان المؤثر اما قدرة الله تعالى فيه بحث لان التردد بداخل المؤثر
القريب في الفعل فلا يستقيم في قول الفلاسفة والامام واما في مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد في قول المعتزلة لان القدرة الحادثة
اثر القدرة القديمة وان اختير الاول ووجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل وان كان القديمة وحدها مؤثرا بعيدا
قلنا بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما لم يظهر فرق بين مذهبي الحكماء والمعتزلة مما ذكره في التفصيل السابق
لم يظهر من هذا الضابط ايضا نعم لو ذهب المعتزلة الى ان قدرة العبد صادرة عنه ايضا لكن لا بطريق الاختيار ليلزم التسلسل
بل بطريق الايجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح ما ذكره في الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله
اعلم **قوله** وهو مذهب القاضي قيل هذا مشكل لان المفروض عدم كون احدى القدرتين متعلقة بالاخرى اي اثرا لها ونسبة
هذا الى القاضي بعيد فلا يبعد ان يقال مقصود المص ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب القاضي مندرج فيما سبق والاخير مما لم
يذهب اليه احد الا انه في الاحتمال وفيما ذكر نظر والجواب يحتاج الى ما ادنى عناية يشهد بها السياق وهو ان يقال المراد من قوله
مع كون احديهما متعلقة بالاخرى ان يكون احديهما فقط متعلقة بالاخرى اما لا يكون اصل الفعل ولا وصفه متعلقا لها فالمنع الذي
هو مذهب القاضي راجع الى قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما تتعلق بقدرة العبد ~~تعلق باصل الفعل~~ تتعلق باصل الفعل ايضا
قوله لما مر من شمول قدرته فيه بحث وهو ان المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع الا ان يكون الكلام واقعا بالفعل بقيد تنه

ثم ان شمول الجواز يستلزم شمول الوقوع اذا انضم دليل التمانع لكن ما ذكره الشارح في بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول
الجبائي يدفع جريان ذلك الدليل في الخالق والمخلوق فان الوجه الاول لا يدل على المدعى **قوله** لوجب ان يعلم تفاصيلها فيه ان هذا
الدليل ينفي الكسب ايضا لاشتراك الخلق والكسب في العلة المقتضية لكمال العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار ودعوى ان القصد
الاجمالي المسبوق بالعلم الاجمالي كاف في الكسب دون الخلق يحتاج الى البرهان واجيب بان القصد الاصلي موجب للعلم دون القصد
الضمني فالمشي الى موضع مثلا مقصود اصلي فيجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف تحريكات العضلات المقصودة في ضمن المشي وقصد
الايجاد اصلي لهما بخلاف الكسب **قوله** مما لا يتمكن لنطق من هيئتها يعني به كما في قول الشاعر ولست بالاكثر منهم حصى فلا يلزم الجمع
بين اللام ومن في افعل التفضيل **قوله** والاختيار بالجر عطف على القصد مشروط خبر الوقوع ولاجل لغو يتعلق به وان رفع
بالابتداء على ان يكون بتاويل القصد فخبر الوقوع قوله لاجل القصد **قوله** فلان النائم قد يفعل باختياره هذا على راي من لا يجعل
النوم ضد القدرة لكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الآن ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فكيف يجعل فعله
اختياريا **قوله** ولا شعور له بها فان قيل الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور فضلا عن دوامه واجيب بانه وان كان
غير مستلزم له الا انه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشيء ولذا قيل انه علم ضروري تنبيه النظر والمحرك لاصبعه يتأمل
في تفاصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وبه لو لم ينفع الا بحركة الى حصول السكون
قوله فينسد باب اثبات الصانع سيذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي الموجب في الفعل الاختياري فلا يتجه
ان يرجح الفاعل معلوله بلا داع يوجب لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجد ليلزم انسداد ذلك الباب **قوله** ويكون الفعل
عنده اي الاقتضاء ان يوجد كون المرجح من غير العبد ينفي اختياريته فيه بطريق الاستقلال فلا حاجة لذلك الى قوله يكون الفعل
عنده واجبا لكن لزوم كونه اضطراريا بالازمان المحتاج اليه فيما ذكره اولا ان الاستقلال الذي يدعونه يعني ان العبد يتمكن
من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لا انه مستقل بالخلق كيف وهم قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدرة ثم
كون ذلك المرجح الموجب من العبد لا بالاختيار ينفي ايضا الاختيار فلا حاجة الى نفيه تامل **قوله** لا اختياريا بطريق الاستقلال
كما زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في افعاله واستناده الى قدرته واختياره
من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله **قوله** واورد عليه ان هذا ينتج فيه بحث لما سيصرح به من ان هذا الاستدلال
الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري فهو المراد بالمرجح في الدليل ونحن لا نقول به فكيف يتوجه الايراد
علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها في قدرة الله تعالى ويمكن ان يتعسف في الجواب بان حاصل الايراد من طرف المعتزلة انكم تدعون
انا اخطانا في دعوى استقلال العبد في افعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطراريته في افعاله وهذا الدليل يجري في افعال
الله تعالى مع انكم معترفون بانا مصيبون في دعوى استقلاله تعالى في افعاله وكونها اختيارية والاقرب في الجواب ان يقال التغيير
اليسير لبعض مقدمات الدليل لا ينفع في نقضه كما سلف فكانه قال لو لزم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجيحه على
الداعي لزمت على تقدير كفاية نفس الاختيار فيه لامكان اقامة الدلالة بعينها ايضا فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا مختارا
ثم قوله في الجواب يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة فيه انه لا يلائم السياق اذ قد عرفت ان سياق الكلام على ارادة الداعي

من المرجح في اصل الدليل فتامل قوله بل ينتهي الى مرجح قديم فيه بحث ان المراد بالمرجح القديم هو الارادة القديمة كما دل عليه قوله
فقد عرفت جوابه فلا يلائم السياق اذ قد تحققت باعترافه ان مبنى الكلام على وجوب الداعي في الفعل الاختياري قوله بل بغيره
فيه بحث وهو ان انتفاء صدور المرجح عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره لجواز ان يكون صادرا عنه من غير اختيار بل
لزوم التسلسل وقولهم حادث مسبوق بالاختيار ممنوع على ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والا فالاحراق الحادث يستند الى النار لكان
بالايجاب وذلك ههنا اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتامل قوله ينساق الى مسئلة
الايجاب يعني فلا فرق في بين افعال الله تعالى وافعال العباد في الاضطرارية ثم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في افعاله لصدور
المرجح عنه تعالى والعبد ليس بمستقل في افعاله لصدور المرجح عن غيره ولظن ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لكن لا يلزم
الايجاب لان التعلق ليس بلازم لها بل هو مسبوق بتعلق آخر لا الى نهاية كما مر مرارا وتعلق الارادة تعلق آخر فلا يتعلق بالفعل
ولا يتصور مثله في ارادة العبد لانها مخلوقة له تعالى وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذي مر نعم موقف الاطلاق فتامل قوله
واعلم ان هذا الاستدلال لا حاجة الى هذا لجواز ان يتم المرجح المذكور في الدليل الا الداعي والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد بمعنى
خلق الله تعالى ووجب مقارنة تعلقه لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار قوله انه لا ارادة منه فيه بحث اذ لا يلزم من عدم توقف ارادة
على ارادة اخرى ان لا يكون الارادة منه لجواز ان يكون منه لا بالاختيار ولك ان تقول يصرح ان الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال
وذا الحصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب والتسلسل انما العقل ممتنع قوله لا ارادة منه انها ليست منه بالارادة فحينئذ يندفع البحث
قوله كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين عدم الاستقلال عند الاستاذ ظاهر واما عند امام الحرمين فلان قدرة العبد لما كانت
موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في فعله بمعنى التمكن من فعله وتركه وفي ذكر امام الحرمين بحث يظهر مما مر في اول المقصد فتامل
قوله مرحبا بالوفاق اي في نفي الاستقلال ولا مرحبا بالسادة الاي والا غير لعوني قوله عند حصول الارادة الجازمة
اي مع اعترافه بانها من غيره وكذا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة
ولا قايل بان العلم مخلوق للعبد قوله تكليف العادات فيه بحث يؤدي الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي كما
هو مذهب المعتزلة لا ايجاب العادة وذلك لان قضية العادة الا الموجب وغيره لم يبعد عن احد ولا حجة له ايضا والجواب
اما اولا فجواز ان يراد التسلط من قوله تكليف العادات اي جميعها والتسلط في مجرد عدم اللزوم العقلي واندفع السوال لان انما من قبيل
العاديات واما ثانيا فجواز ان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح العقلي في تركها وهو الذي تمنعه واما وجوب
ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ننكره وقد قال في من قايل ما يبدل القول لدي فان قلت دوام الترتيب واكثريته شرط في العاديات
كما مر فكيف يكون عقاب العاصي منها قلت الاكثر اي عامة المكلفين هو عقاب العاصي وان كان بالنسبة الى المذنبين
من اهل الايمان هو العفو على كون عقاب العاصي من العاديات على تقدير المعاملة بالعدل والعادة العمل بالفضل فلا قوله
دواعي للعبد الى الفعل واختيار فيه بحث لان العبد محل للاختيار لا منشا له عند الشيخ الاشعري على ما اعترف به سابقا من ان الاختيار
ليس من العبد والاشبه باختيار آخر وتحقيق خلاصة فيجعل الامور المذكورة دواعي الى نفس الاختيار بل الانسب بمذهب الشيخ
ان يقال التكليف والبعثة مثلا لا يكون مددا للعبد بخلق الداعي والارادة فيه ويمكن حمل عبارة المص على هذا لكن عبارة الشارح

الشارح يأبى عنه قوله واعترض بان العلم تابع الخ قد يجاب عنه بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى اذا علم في الازل ان
العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا فيتصف به لم يكن بد من وقوع هذا الاختيار والاتصاف الممتنع عليه فيما لا يزال والا انقلب
العلم الازلي جهلا فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من الاستلزام المسبب للسبب لا بالعكس حتى يرد الاعتراض قوله
اذا كان هو في نفسه بحث يتوجه فيه ومقتضى هذا الكلام هو ارادته تعالى فالعلم المخصوص تابع للارادة لا بالعكس قوله
وما اراد عدمه ههنا والسلطة وهو ان لا ينزع الوجود ولا العدم لكنه غير متحقق عندنا وان جوزه المعتزلة كما سياتي ثم الاولى
ان يقول وما لم يرد وجوده لم يقع قطعا لان ما لم يقع قطعا يكون عدمه ازليا فذلك العدم ليس مرادا والا كان متجددا
قوله يرد عليه النقض بالباري تعالى لان ما اراد الله تعالى من افعال نفسه وقع وما اراد عدمه لم يقع فلا قدرة واجيب بان
وقوع مراده تعالى بارادته لا ينافي قادريته واما وجوب مراد العبد واشباهه بارادة الباري فيخالف لقادرية العبد وانت
خبير بان الكلام في المنافاة للقادرية بمعنى التمكن من الفعل والترك فالفرق في محل نافل الا ان يلتزم التسلسل في التعلقات كما
مر غير مرة قوله الثالث النقل فيه بحث لان طريقة الاستدلال لا تتبدل الى الطبيعيين وتدابعه وغيرهم لا يقولون بتوقف الفعل الاختياري
على الداعي فلا وجه وجيها للوجه الثالث اللهم الا ان يقال بعض توابع ابي الطبيعيين في وجوب الداعي يجب في ضرورية
المبحث والالزام عليهم فتامل قوله ولطلان وجوب الفعل الخ هذا الطل لصاحب لباب الاربعين وفيه بحث لان
شيئا من الداعي والقدرة اذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما لم يتحقق مقدورية قوله لانه
تعالى اخبره بانه لا يؤمن لسيصلى نارا ذات لهب ما يدل على ذلك لجواز ان يكون صلبها للفسق على انه يحمل
ان يحمل الايمان المنفي على ايمان الموافاة اللهم الا ان يستفاد انه لا يؤمن اصلا من خبر الرسول عم والسنة والاخبار في الوقوع
لان الرسول عم ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه فرونه وانه لا يجمع
ان مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال الا يرى ان من اعتقد العالم قديم مامور بان يصدق بانه حادث ويترك
اعتقاده السابق ولا استحالة فيه مع انه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل الاستحالة فيما نحن فيه انما نشا من خصوصية
المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم
الايمان فيه لان الايمان وعدمه من افعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم من وقوع
المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه قوله ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب بحيثه قيل لا شك ان سماع هذا الخبر ممكن له وانه
مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو المطلوب
ههنا ولعل هذا هو وجه التامل ولك ان تقول لا نسلم انه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده
ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم ان المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه به فان قلت اذا لم يكلف لزم ان لا يعاقب
والقول بان التكليف اولا لا حجة له لان ال فقط لا يعود قلت المعلوم يقينا هو انه معاقب بالفعل لعدم اتيانه بالتصديق
الاجمالي الذي امر به واما انه كان يعاقب على ذلك التقدير ايضا فمحتاج الى البيان فليتامل قوله التكليف واقع بمعرفة الله
تعالى فيه بحث لان الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهري النافي للصانع مكلف بان ينظر فيعرف

وجود مانع فالمراد الثاني مردود وفاسد قوله الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد لما ثبت بالدلايل ان الكل بقضا الله وقدره
وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادي او جعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى
الامير المدينة قوله تعملكم مبني على ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية للاستغنا عن الحذف ولو جعل موصولة تم الاستدلال
ايضا لان كلمة ما عامة تتناول جميع ما يعملونه من الاوضاع والحركات وغير ذلك قيل على تقدير جعل ما مصدرية ايضا يحتاج الى جعل
اضافة تعملكم لافادة العموم والا فانما يفيد المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار ولا خلاف في انه مخلوق لله تع
ويرد عليه لا اضافة في الاية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل ههنا بمعنى المعمول الذي
هو الحاصل بالمصدر وذا لا يصدق على مثل السرير فتدبر قوله فيلزم مقدور بين قادرين فيه نظر اذ للخصم ان يسند الحركة
الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انه يستقل باحداث
حركة ذلك الجسم في الجملة لا بتوارده ولا تحكم قوله وبيانه على مانع الايجاد والاتفاق على مانع الايجاد لما في تقرير مذهب ضرار
حفص من الاختلاف فان ما نسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبه الشهرستاني في كتاب الملل
والنحل الى النظام بحكاية الكعبي عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون افعال العباد مخلوقة لله تع مكتسبة للعبد قوله
وان كان معدوما حال وجود المتولد فلم يشترطوا بقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا في تحقق تمام العلة بوجود
الفاعل في الجملة مقدما او مقارنا بمعنى كون المتولد فعلا للمعدوم مقدورا له تاثيره باختياره في السبب يجب له فلا يرد ان
المتولد لو كان مقدورا للعبد لما وجد بعد فنائه قوله حوادث لا محدث لها اورد عليه انه يستلزم استغنا العالم عن الصانع
الواجب بانهم لما جوزوا ذلك في المتولدات بثبوت ما يقتضي الاحداث لها ولا يجوزونه في غيره فلا يلزم ذلك قوله كالقطع
والذبح ارادهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية فانهما قايمان بمحل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الالم في الضرب
والاندفاع في الثقيل حيث حكم بان الاولين واقعين على وفق الاختيار دون الاخيرين ما يجيء من ان الاخيرين قد يتفقان بعد
عجز فاعل السبب وموته فلا يكونان على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين فان قلت قد يقع الاولان ايضا بعد ذلك كما اذا
رمى بسكين فانتفق بعد موت الرامي ان اصاب المذبح او عضوا فحصل الذبح او القطع قلت هذا ليس بذبح وقطع في العرف
ولو سلم فالمعدود مما وقع على وفق الاختيار ليس الذبح والقطع في مثل هذه الصورة ولا مطلقهما قوله لا يقوم حجة
عليها وكذا لا يقوم حجة على تمامه والنظام اذ ليس المتولدات عندهما من فعل العبد على مانع الايجاد حتى يلزم اسناد المحدود الي
قوله فان العقلاء يستحقون المدح الاعتراض عليه بان حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولدات اليه وذلك لان حسن
الذم للمتولد حاصل وان علمنا انشاد ما اي يجرنا فانا نذم على انشاد الجميع في النار وان احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي
واجيب بان الذم فيما ذكر على نفس الالقاء المفضي الى الاحراق عادة لا على الاحراق قوله اذ المتولد عندهم قد يقع بعد فوت
المتولد بعد عجز فاعل السبب وبعد موته لا ينافي كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداء اما
لو كان وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب فلا نم المنافاة غايته وقوع الفعل زمان عجز الفاعل وزمان عدمه وذلك انما يمتنع في
الفعل المقدور ابتداء قوله والمتولد محتاج الى السبب قطعا ان اريد احتياجه الى السبب بغير فاعل المباشر وما يصدر عنه

فهو ممنوع عندهم وان اريد احتياجه الى السبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلا له فان افعال البارى تع صادرة عنه
تع بلا توسط بكون منه مع انها افعاله تع اتفاقا قوله واجتماع المغلوبين هو اذ لو كان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له
اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري في افعال الله تع على القول بالتوليد فيها قوله وهو
ممنوع وجوابه منع استحالته ثم هو خلاف ما جرى عليه عادة الله تع على ان اجتماع المغلوبين غير صحيح وربما من واحد فساعل
قوله ويحتمل الكلام وجها آخر الفرق بين الوجهين ظاهر فان المباشر والمتولد في الوجه الاول متغايران بالشخص
يتبع المباشر عند عدم السبب ويتبع المتولد عند وجوده وفي الوجه الثاني متحدان به يتبع تارة بالمباشرة واخرى
بالتوليد ولا يخفى ان لفظ العين في الوجه الثاني على ظاهره وفي الوجه الاول محمول على المثلية او اريد به العينية بحسب الماهية
نظيره ان شخصان زيد عين عمرو في الماهية اي جاهيتهما متحدة قوله ثم تذكر النظر اي بلا قصد التذكر قوله بل مقدور وانه
بالقدرة اي بالقدرة الحادثة والا لم يكن مقدورا للعبد كما لو كان متولدا من تذكر النظر فيمتنع التكليف بها لكن يرد
عليه انه مخالف ما ذكره في النوع الاول وهو ان المتولد من السبب المقدور يمتنع تقع مباشرا باتفاق من المعتزلة فتامل
قوله وضعف عن ان تكون مامورا بها فيه وقد يمنع بطلان الثاني اعني امتناع التكليف بها بنا على ان التكليف مقيد
بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف تحصيل الحاصل وقد اوضحناه في رابع مقاصد النظر فليتنظر فيه قوله وجواب الثاني
لا نم الاعتراض عليه بان صحة النظر لا تمنع نفس الشبهة وانما تمنع صحة الشبهة والجواب ان الكلام في تذكر النظر الصحيح
الواقع في القطعيات ولا شك ان الشبهة العارضة لا تمنع العلم ح وان لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها كما مر في
الموقف الاول قوله ومن توليدها للحدوث توليدها في البقاء فيه نظر اذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من
المبدا وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يمكن مثله في المجاورة فان التأليف لا يتعدد ولا في الوهاء فان الالم وحده وان دام
ولو سلم فالوهاء متحقق عند البرء مع انتفاء الالم فلا يرد على المعتزلة ما اورده الآمدي لظهور الفرق قوله لزمهم ذلك
في جميع الاسباب المولدة قد عرفت مما ذكرنا آنفا ان البداهة او النظر قد يوجب الاشتراط في البعض كما في الوهاء ويحيل
في البعض كما في الاعتماد فلا يلزمهم ما ذكره في جميع الاسباب المولدة قوله على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو
الله تع ذكر الاحياء في صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد او اي الا انه يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع
في استقلاله تع بالاحياء ايضا لان منهم من يدعي ان بنية القدرة اي القدرين على السوية كالحياة في فاذ الحيرة فيكون
الموت المتولد من الجرح مقدورا للجارح لزمه ان يعترف بان الحياة ايضا مقدورة له قوله قال الله تع هو يحيي ويميت
فان المستفاد من الآية صدور جميع الاحياء والاماتة منه تع كما في قولهم فلان يعطي ويمنع على ما حقق في كتب المعاني
قوله والاجماع ذلك متوقف بعدم حصول الالم بضرب الحجر مع ان الالم متولد عندهم من الضرب فليتامل قوله
والجواب ان اختلاف الوهاء الاحجر في البيان ان يقال والجواب ان اختلاف الالم لاختلاف الوهاء لان النزاع وقع في
تولد الالم واعلم ان هذا الجواب انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور لو استدل ابو هاشم على دعواه بترتب الالم على
الوهاء المترتب على الاعتماد فان ترتب فعل على آخر هو معنى التوليد اتضح الجواب الذي سيذكره بقوله وايضا فبطلانه

لكنه ايضا جزم تام كما تستطيع عليه قوله وايضا فيبطله تفاوت الالم لانفعال الاكمال المتولد من الوهميات منه وبان خاما الزاوية
احدهما ثم من خلق الله تعالى لانا نقول لا يمكن ان يقال مثله في الالم لتفاوت تولده من الاعتقاد قوله وما يحصل بزيادة القرب الى باب نيرتها
نقل من الشارح ان الكشاف ذكر ثم في القاب في زيب فالعبارة ببايكن موصد تبين واما الجوهري فقد ذكر في باب النون مع الزاء
الجيم ان زنابيا العقرب قرناها فهي بالباء الموحدة والنون لكنها الانسب هذا المقام لان العقرب لا تلدغ بقرنيها بل بابرتها قوله
اتمل بما يحصل برأس الابرة فيه منع ذكرنا ما في بحث اللذة والالم وهو ان زبانة العقرب تسميها الفرق في نفخها بموتق دخول جرمها في
الوها الحاصل بها من الوها الحاصل بدخول جرم الابرة ممنوع قوله المذكورة في الكتاب فيه ايماء الى انه ليس اقضى الفروع المذكورة
في الايجاز فان فيه فروعا اخر قوله هل يمكن احداث الالم الخ لكن ان يقال حاصله ان الواقع فيما احدهما وقوع الالم من سبي الله
مقارنة للوها فهل يجوز خلاف ذلك بعد بان يحدث الالم بلا وها ام لا نحن قال بان الترتيب في افعال الله تعالى يدل على التولد وبانه
لا يجوز وقوع المتولد مباشرا لم يجوز ومن لم يقل جوز فالعبارة الظاهرة على هذا التوجيه هي الخ وفيما في الكتاب لكن لا يكون مبنيا
النوع في مبنيا على مجرد النوع الثاني كما لا يخفى قوله لعله انه لا ينفعهم فيه دلالة على ان المعتزلة وان اوجبوا اللطف على الله تعالى لكن لا يوجبونه
اذا علم انه لا ينفعهم قوله لا ينفي امتناع الايمان والاتيان فيهما لا تستند اليه تعالى عندهم وقد بينا فيه في ذلك بان ما ذكر يصلح
سببا للامتناع باعتبار ان مبدأ الامتناع والمنع صفة في قلوبهم مانعة فتامل قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة
هذا في الحاصل منه المص من انه يوافق الحكم الخ وقوع فعل العبد اذ لكان اختياريا بقدرته وموافق لما هناك تعلم من شرح المقاصد
قوله حملوا الهداية على معنا ما الطفتنى فيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة اولوها يشير الى ان الهداية حقيقة في خلق الاهتداء باتفاق من
الفريقين وتفسيرها بالدلالة تاويل فالبحث عنها بانها باقية على حقيقتها او مأولة بحث كلامي وهذا ينافي ما ذكره في حاشية
شرح المطالع من انه حقيقة في الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
والجواب ان الغرض ههنا بيان حقيقة الشرعية الراجحة في اغلب الاستعمالات الشارع والمذكور في حواشي المطالع معناه اللغوي
او العرفي فلا مخالفة ويمكن ان يدفع ايضا بان الهداية قد تتعدى الى المفعول الثاني بنفسها وقد تتعدى بواسطة الحرف وقد يفرق
بينهما بان معنى الاول الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه ومعنى الثاني الدلالة على ما يوصل فيسند الى القرآن
تارة نحو قوله تعالى يهدي للتي هي اقوم والى النبي عم اخرى نحو انك لتهدي الى صراط مستقيم فالمراد بالهداية في قوله ههنا وحملوا
الهداية هو المتعدي بنفسه وفي حواشي المطالع هو المتعدي بالحرف فانه حمل الهداية في قول مصنفه ذلك هدايا الهداية
عليه لكثرة الاستعمال وليلا يلغو التوفيق الثانية كما انه المراد في الآية الكريمة اعني واما ثمود فهديناهم وهذا الجواب وان كان
لا يخلو عن تكلف الا ان ارتكابه لتوجيه الكلام ليس اول قارورة كسرت في الاسلام قوله فلا تتصور طلبها فان قلت
امثال ما ذكر انما هو لطلب التثبت والدوام قلت لا معنى لطلب التثبت على الدعوة وهو ظاهر قوله ولا يستقدمون معطوف
على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده اذ لا تتصور استقدام شيء عند مجيئه فلا وجه لتقييد نفيه بالشرط هذا هو المشهور
وقد ذكر في حواشي المطول انه جوز عطفه على الجزاء ايضا بناء على ان يكون معنى قوله تعالى لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
لا يستطيعون تغييره على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة فارق على سوادات

بحث الهداية

في عطف ولا يستقدمون

ولا يبقيها، وقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين بجواز ان يراد بالاجل فيهما الاجل الثابت فلا يعارض قسمة الاجل الى الثابت
والمعلق وانت خبير بانه تخصيص بلا دليل وقرينة فلا يسمع فان قلت قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل
لان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى قلت ممنوع لقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله عز من قائل
وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ومنعه اكثر من ان يحصى ولو سلم فلعل المراد بهما اجل الدنيا واجل
الآخرة قوله كما قالوا به الخ قدر جواب لولا لئلا يتوهم تعلقها بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولذا لم يقدره من جنس ما قبلها
قوله وبيان ذلك المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا الموت في تلك الصورتين اليه تعالى بل فرقوا بان نسبوا موت الجم
الغفير بقتلهم في ساعة الى القاتل ليندفع عنهم شبهة القدح في المعجزات ونسبوا موت جماعة قليلة في ظلمة اليه سبحانه لعدم
المحذور في هذه النسبة وهو القدح في المعجزات لكونه غير خارق للعادة ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه تعالى وفيه نظر لان هذا
شرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من قول المص وذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل
ومن سياق كلامه الى هذا القول انهم قائلون بان النسبة في تلك الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت في صورة موت الجماعة
القليلة في ظلمة واقع بالاجل وفي صورة موت الجم الغفير لا بالاجل نعم هذا الفرق يحكم بحث لا يدعى اليه الداعي اذ لا يلزم القدح
في المعجزات على تقدير انتسابه الى ما لكان موت الجم الغفير منسوبا عندهم الى القاتل لم يكن فعلا له تعالى سواء كان بالاجل اولا بالاجل
يلزم القدح ليحتاج لما دفعه بالفرق بكون الموت في احد الصورتين بالاجل وفي الاخرى لا به اللهم الا ان يقال اذا كان موت الجم
الغفير في ساعة بالاجل يكون له تعالى دخل فيه في الجملة وان كان منسوبا الى القاتل فيلزم منهم الالزام وانت خبير بان الخارق موت
الجماعة الكثيرة في ساعة بلا مقارنة قتل لا معها فلا يلزم القدح في المعجزات سواء انتسب موت الجم الغفير بالقتل اليه تعالى او الى القاتل وسواء
قيل انه بالاجل او لا به على ان انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يميزه عن المعجزة فتامل قوله لان مثله يقع في الوباء وذكر في تاريخ
الجزري انه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائني انه قال حدثني من ادرك قال كان ثلاثة ايام
مات في كل يوم سبعون الفا وقيل مات فيه عشرون الف عروس واصبح الناس في الرابع ولم يبق الا اليسير وحضر ابن عامر
يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال ما فعلت الوجوه فقيل تحت التراب ايها الامير قوله ليس ما ذكره
تحديدا للرزق الخ فاندفع امور الاول اطلاق لفظ كل في التعريف مع انه لاحاطة الافراد والتعريف للماهية الثاني خروج رزق البهائم
عنه الثالث خروج المشروب لاستعمال الاكل فيه قوله بل هو نفي فذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف
وذكر الاكل لان فيه الشمول صريحا لكن يرد ان التعرض للاكل مستدرك سواء حمل على ظاهره او جعل مجازا عن مطلق الطعم
ليتناول المشروب والظاهر ان كلام المص موافق لما نقله الشارح بقوله وربما قال بعضهم لكن ينبغي ان يريد بالعبد الحيوان
مطلقا على التغليب لانه قائل بالرزق مخصوصا بالانسان قوله وهو خلاف الاجماع ابطل اللازم بكونه خلاف الاجماع
لا لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها كما ذكره في تفسير القاضي وغيره لان المعتزلة اجابوا عنه بان الله تعالى قد ساق
اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وهذا وان سهل دفعه بان يفرض الله لم يسق اليه شيئا من المباح لكن
انقض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما قوت والجواب بان معنى الآية والله اعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية الا على الله

رز فيها على تقدير تسليم كون المعنى هذا مشترك الدفع فان من الحال لطرائح طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال **قوله** الخامس في الاسعار الظاهر ان هذا بحث لغوي لا كلامي اذ لا نزاع في الحقيقة ان تقبل الاجناس وتكثير الرغبات من الله تعالى ولا في ان تقابل المبيع والثمن من العبد وانما النزاع في اطلاق المسعر لكن لما ورد في الحديث تعرضوا له **قوله** لا بمائه اضافة بغير الملك اي اضافة التزويج والاولاد من حيث انها زوجات واولاد لا اضافة تمليك **قوله** عند من اشتهاوهم بمنزلة البهيمة كما ذكرنا في بحث الارادة **قوله** كان للمعاصي والكفر قال في شرح المقاصد يلزم من هذا ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يجبر على هذا الخسيس قرية من عبادة وانت خبير بان الظاهر انه لا يجبر على خلاف رضاه ايضا مع ان اهل السنة جوزوه في حق البارى تعالى فالحق ان قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر مما لا وجه له كيف وحد الله تعالى وحلمه بحر لا نهاية له فكيف تقاس في السعة والاحاطة على صبر عباده الذي هو بمنزلة القطرة منه نعم ما ارحم الله اذا فتانه لا يتخلف عنها واما ما اراده ان يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له فمع عدم جواز تخلفه بحث ط **قوله** وخالق الشيء بلا اكراه مريد له فيه بحث لان الخلق المطلق لا يدل على الارادة لا حتمال الايجاب والخلق بالقدرة يدل لكن نفي الاكراه بعد ثبوت القدرة يؤل هذا الدليل في الدليل الثاني وايضا يكون قوله بلا اكراه مستدركا والجواب ان المراد الخلق بالقدرة لكن نفي الاكراه بعد ثبوت القدرة يكفي في اثبات الارادة ولا يلاحظ ههنا ان تخصيص بعض المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثاني فان مثبت الارادة فيه هو هذا **قوله** مرجح في فعل المريد لا في فعل الغير فعلى تقدير كون افعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج الى ارادته تعالى للتخصيص فيها **قوله** وفيه بحث لان عدم ايجاد الكفر فيه بحث لان هذا انما يرد على توجيه كلام المص في تحمل احد الطرفين فيه على الاحد الغير المعين واما لو حمل على احدهما معينا اعني الطرف المستحيل اذ عدم تصور الصفة المرجحة في الطرف الممتنع ظاهر بخلافه في الطرف الواجب فان الوجوب اثر العلم تابع للوقوع والوقوع اثر الارادة القديمة فليتامل **قوله** في موضع تعظيم البديع واعلاء شانه تعالى لا يخفى ان هذا الكلام كلام خطابي اذ ايجاد الاجرام العظام من السموات والارضين وما بينهما من الذوات بل كل ما دخل تحت الامكان غير الخالق الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة امر عظيم فيه تعظيم واعلاء شان **قوله** وذلك لانه يتجلس فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتاخرين وهذا الاستدلال مبني عليه فان قلت مردود فيه باعتبار عدم كليته لا ينافي الاستدلال بنفي الكلية قلت هذا احق بان ينفى لكن بنيا في ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام العلم حيث رد قول الامام في بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد اشير اليه هذا هناك ايضا **قوله** هل يطيعه ام لا فيه اتيان المعادل باحد والتي يأبونه الا ان يحمل على المنقطعة كما في قوله عليه السلام هل تزوجت بكرا ام ثيبا والمقام لا يأبى عنه كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل على مذهب ابن مالك وان كان مردودا كما حققناه في حواشي المطول **قوله** فلانه اذ اراد العبد فيه بحث لانه اذا لم يكن طالبا للفعل حقيقة لم يكن الصيغة امرا الا ظاهرا فيجوز ان يكون ذلك الترك بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على السريرة المقال اللهم الا ان يقال المعلوم فيما نحن فيه ايضا تحقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكفر واما تحقق حقيقة اذ اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فقد لا يسلم فان قلنا لو لم يتحقق حقيقة الامر يلزم ان لا يواخذ بترك الامتثال قلت لم لا يجوز

ان يكون المواخذة لترك الامتثال بما امر به ظاهرا اذ ليس له اطلاع على الحقيقة فتامل **قوله** اجيب بان مرادنا فيه انه كلام على السند مع ان العاقل اذا علم حصول الغاية يتصور الطلب لا حاجة الى حقيقة الطلب **قوله** ولا يقال يستطاع الارادة فيان بهذا امر لغوي ولهذا لا يقال يستطاع النهي ويستطاع الطلب **قوله** فقضا الواجب هو الرضا بالقضاء لا المقضي اعترض عليه بانه لا معنى للرضا بالصفة من صفات البديع بل المراد هو الرضا بالمقضي بتلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر او بما في شرح الكشاف من ان الرضا بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع الاستقباحه قصدا الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم واجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى بل بصفته ايضا مما لا شك في صحته ثم ان الرضا بها يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وما لكان الرضا الاول هذا الاصل والثاني اختار هذا الطريق فان قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين سائر ما في وجوب الرضا فالتخصيص تحكم قلت هذه الصفة تقتضي لخلق الشرور والاثام من اثارها فهي مظنة ان يتوهم فيها العباد ويشتمروا عنها فلدفع هذا الوهم قالوا يجب الرضا بالقضاء **قوله** الرضا ترك الاعتراض اعترض عليه بان الرضا صفة القلب ولذا يقال رضي بقلبه ولو قيل رضي بلسانه كان تعريضا بعدم الرضا وترك الاعتراض دال عليه لا انه نفسه فالتفسير المذكور انما يفيد مغايرة ترك الاعتراض للارادة لا مغايرة الرضا لها فان الرضا بالاثم غير مقدور للبشر وهو مأمور بحقيقة بل امر بترك الاعتراض الدال عليه فالاولى ان يجاب بان الرضا ارادة خاصة وهي الارادة على الاستحسان بترك الاعتراض ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ولك ان تقول المراد ان الرضا هو ترك الاعتراض انتفاء وهو الانكار والاستقباح والمواخذة وقيل هو الاعتراض فليتامل **قوله** لانه خلاف الظاهر فيه بحث وهو ان المعارضة بهذه الايات انما تتم اذا قدر مفعول المشيئة في الاية الاولى الاجتماع وفي الثانية الاهتداء واما لو قدر في الاولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو المتبادر لتاخير الهداية وهو ان المشيئة في الشرط بترك لدلالة الجزاء عليه لان جمعهم على الهدى قسرهم عليه وكذا الهداية لانها بمعنى خلق الاهتداء لان الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة وكذا لم ينفعهما وبالجملة قد سبق ان المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة في افعال الله تعالى والجمع والهداية المذكورتان من تلك الافعال فلو تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس في انتفائهما مزاحمة اصلا الاعتزالي فتامل **قوله** السابقة انما امر بالشيء اذا اراد ان الاية فيه سهو اذ ليس نظم الاية على ما ذكره بل هو في سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وليس ما ذكره موافقا لموضع من القران العظيم **قوله** بان المعنى اذا اردنا تكوينه فقبل هذا التفسير باحتج الى التقدير وقد زعم انه بانه خلاف الظاهر فلم ارتكبه ههنا اجيب بانه لدلالة خطاب التكوين عليه **قوله** الوجود اما خير محض لا شر فيه اصلا الشر بالذات عند عدم شيء من حيث هو غير مؤثر اعني فقدان كمال لشيء واذا اطلق على امر موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار فتسميتها شرا وصفها بالشر انما كان ذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك العدم وهذا متقرر عندهم وان لم يتم عليه البرهان كما اشار اليه في حواشي التجريد ولهذا زعموا ان العقول خيرات محضة اذ جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل عندهم واما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات منوطة عندها مفقودة لها كما علم من قولهم في سبب حركاتها ولذا لم يذكرها الطوسي في شرح الاشارات اللهم الا ان يراد بالشر ههنا معنى اخر ثم ان ظاهر تقريرهم يفيد

عالم الموجودات لا ... في الترتيب ولذا اجاب الشيخ في الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة العقلية الجهل
وبحسب القوى الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان
بان الجهل المركب نادر بالقياس الى البسيط وقد انقسم البسيط الى الطرف الافضل يعني الكمال في العلم فلا جرم يكون الغلبة لاهل النجاة
وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان كماله العلمي فلما
كان هو العام الفاشي يكون الشر اكثر واجيب بان الكلام في الموجب الذي هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والانسان ليس بشرير
بالاضافة اليه لانه ليس سببا له ولطف ان ما ذكره في هذا المحل من الاشارات فيه زات او لا يلايم اصول اهل السنة **قوله** ولما كان
تعالى ان يقول فيه بحث لان هذا الاعتراض لا يتاتى الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين
والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصليين فلا يتوجه السوال عليهم حتى يحتاج الى الجواب اما انه لا بد من القول بالاختيار
فلانه لو كان موجبا لذاته لكان عدم صدور افعاله تعالى عنه سبحانه مستحيلا سواء كانت خيرات او شرورا فلا يتجه ان تعالى لم فعل
هذا او ما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم تقل بذلك لكان الكل حسنا وصوابا من الله تعالى على ما هو قولنا فلا
تباني ان تعالى لا يجوز من الله تعالى فعل الشر بل يجب ان يكون فاعلا للخير واجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة لا يقولون
بالاصليين اما الثاني فلان الحسن والقبح يطلقان على ملايمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان وعلى
كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير فكلامهم في بحث القدرة من قولهم
بالاختيار فنقول ان قيل ان الله تعالى لما كان فاعلا بالذات خيرا بالذات فكيف وجد منه الشر وانه قبيح فيحتاج الى الجواب المذكور هذا
وانت قد تحققت في اول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا تحقيق له وبذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادي **قوله** هو ارادة
الازلية فيل القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه كلام الصحاح والاتقان تطبيقه على ما تقتضيه الحكمة ... به
لدعى مطابق الظل ولذا اوجب الرضا بالقضاء فالقول بانه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل على وضعه لذلك
لغة او عرفا او اصطلاحا اذ الاصل خلاف الاشتراك والنقل **قوله** وقدر اي قد قيل لم يعتبر الايجاد في وضع اللغوي
والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء فليس القدر عبارة عن الايجاد المذكور بل هو تحديد كل موجود
بحده الذي يوجد به **قوله** واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة هذا اي لما فهم من ... الكتب الحكمية قال الحكيم المحقق في شرح
الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر
عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات
على احسن النظام والترتيب وما يجب ان يكون لكل موجود من الالات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة عليها والفرق بينها
وبين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود
الموجودات جملة هذا واعلم ان الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اولا وجود لها الا في الازل ولكن
باعتبارين واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة جميعها مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة **قوله**
والمعتزلة ينكرون اه انكارهم القدر ظاهر لاسنادهم خلق افعال العباد اليهم واما انكار بعضهم القضاء فبناء على انهم لم يقولوا

بارادة الله تعالى لافعالهم بالذات بل قالوا الله تعالى يريد ان يفعلوها بقدرهم وزعماتهم واما الانهم انكروا الارادة في فعل الشر والمعاصي
قوله نهي تحريم او تنزيه المنهي عنه نهي تنزيه يكون مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب بمعنى ان تاركه يثاب ادنى ثواب ولا يعاقب
فاعله والمنهي عنه نهي تحريم حرام عند محمد واما عندهما فما هو حرام او قريب الى الحرام وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله
لا يدخل النار بفعله لكن يستحق محذورا آخر كان يحرم الشفاعة لرفع درجته او لعدم ادخاله النار لكن حرمانا موقتا **قوله** ما لم ينه عنه
شرعا ينبغي ان يراد بالموصول فعل صادر عن روية ليخرج عنه فعل البهائم والنائم وان هي **قوله** يقال لمعان ثلثة الاول ذكر المصنف
في شرح مختصر ابن الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على ثلثة معان الاول موافقة الغرض ومنافرته الثاني ما امر الشارع بالثناء
على فاعله او بالذم له الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزيهه
عن الغرض والظاهر ان الحصر المذكور اضافي لا حقيقي اذ المعنى الاول المذكور هنا غير المعاني الثلثة المذكورة في ذلك الشرح اما تحقق
للاول فظاهر واما للاخرين فلانهما يخصان الافعال بخلاف ما ذكر هنا فان قلت الذي ذكره في الثلثة هنالك حسن الافعال وقبحها
لا مطلقهما قلت لا شك ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملايمة الطبع ومنافرته وليس هذا عين المعنى الاول المذكور هنا لا فتراقهما
في الفعل الذي يلايم الغرض وينافر الطبع وبالعكس كتناول الادوية المرة النافعة والاشربة اللذيذة الغير النافعة فحينئذ لا
يستقيم الحصر لا حقيقيا فتامل **قوله** فان قتل زيد مصلحة لاعدائه لا يخفى ان كلامه الذي نقلناه من شرح المختصر يدل على ان المراد بالغرض
غرض الفاعل لا العام منه ومن غرض الغير والا لم يخرج فعل الله تعالى عما ذكره ثم مراده من قوله ههنا فان قتل زيد اه ان قتل زيد اذا صدر
عن اعدائه يكون حسنا بمعنى موافقة لغرض الفاعل الذي هو الاعداء ولو صدر عن اوليائه يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذي
هو الاولياء لكن يلزم على هذا ان لا يوصف القتل الصادر عن الاولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا يوصف القتل الصادر
عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الاولياء ولعل اصحاب هذا التوجيه يلتزمونه **قوله** فما يتعلق به المدح اه لا يخفى ان هذا
تحليل التوصيف اليق المختار عند الاكثرين لشمول ذلك للمباح بخلاف هذا **قوله** اكتفى بتعلق المدح والذم اي اكتفى
في المعنى الثالث به ليتضح محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في افعال الباري عز اسمه فان المعتزلة فرعوا على هذا الاصل
تنزيه الباري سبحانه عن القبائح لا بمعنى استحقاق الذم لا استحقاق العقاب **قوله** فهو عندنا شرعي ذهب بعض اهل
السنة الى الحسن والقبح العقليين في افعال العباد دون افعال الله تعالى مستدلا عليه بان وجوب تصديق النبي عم
ان توقف على الشرع لزم الدور والا كان واجبا عقليا فيكون حسنا عقلا فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحا
عقلا ورد بان وجوب التصديق بمعنى جزم العقل بصدقه للدلايل العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع ولا
بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز ان يثبت بنص الشارع **قوله** سواسية قال الاخفش سواسية اي اشباه
فان سواء فعال وسواسية يجوز ان يكون فعة او فعلة الا ان فعة اقيس لان اكثرها يكون موضع اللام واصلها سواسية انقلبت
الواو ياء لكسرة ما قبلها **قوله** كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار لا يخفى ان المدرك بالفروق فيهما هو الحسن
والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه **قوله** وذهب من بعدهم لا يخفى ان المفهوم من كلام المصنف اثبات الاوايل
من المعتزلة صفة حقيقية موجبة للحسن او القبح والمفهوم من تقرير الشارح هنا اثباتهم اياها بل ان المتبعين من بعدهم من

مطلب الحسن والقبح

192

فالمعنى انه ظاهر فاد الظاهر ان مقصود الشارح اظهار عدم ارتضائه لكلام المص قوله انتفاء الصفة المتبجح اي بعد القابلية
للاتصاف بها فخرج فعل العاجز والملجأ قوله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ اعترض عليه بانه يصدق على بعض
افعالهما انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد التمكن ليخرج فعلهما عن التعريف لان فاعلهما
ان يفعلا قد يكون قبيحا صرح به العلامة التفتازاني في شرح التنقيح وجوابه ان الشارح اعتبر تخصيص ما فعلاه وهو قتلهما المعصوم مثلا
ولا شك انه ليس بقبيح فيجب اخراجه ثم الموصوف مقدر كما هو القاعدة في المشتق التي لم يذكر معها موصوفها والتقدير ههنا بغير [illegible]
قوله ان يفعله ما ليس لفاعله المتمكن منه ان يفعله نعم لو اعتبر نوعا فعلاه لوجب شمول الحد له وعدم تقدير الموصوف المذكور والا لشاع فيه
وهو مناط ما ذكر في التلويح قوله صادرا بلا سبب اشار الى انه المراد بالاتفاقي ههنا وان كان معناه في المنطق ما لا يتوقف على مرجح
تام لا لعلة بعينه قوله وثم وهو مرجح قد مر منا انه انما يلزم [illegible] اذا كان صادرا عن العبد باختياره واما اذا صدر عنه لا به فلا واعلم ان بعض
الاعتراضات التي اوردناها في المقصد الاول من هذا المرصد يتوجه على ما ذكر في هذا المقصد ايضا فلا حاجة الى تكريرها فليطلب منه
قوله لكان اتفاقيا كما مر اي صادرا بلا سبب يقتضيه وتخصيص وجوده بالنسبة الى ذلك الوقت الذي وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز
ان يرجح وقت وجوده على سائر الاوقات كما انه يرجح نفس وجوده على عدمه اذ لا منافاة بين الترجيحين قلت لما كان المرجح الاول هو الاختيار
المتعلق به في الوقت من حيث الوصف السابق كان نسبته الى الوقت على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر الاوقات وهو ظاهر قوله
والاظهر ان يقال اي الاظهر ان يجعل كل من لزوم نفي الشرعيات والتكليف بما لا يطاق دليلا مستقلا لا ان يجعل اللازم هو الاول ويجعل الثاني دليلا
عليه كما هو الظاهر من كلام المص وان كان المتبادر من كلام الشارح انه يجعل لمقدر قوله اما النقض فلان حكمه كونه نقضا بالنظر الى لزوم نفي
قدرة الصانع والحسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم السفسطة قوله هو ارادته وقدرته فيه نظر لان الكلام على تقدير تسليم [illegible]
الفعل الى الداعي كما يدل عليه سياق كلام الشارح والمرجح الذي ذكره اي الارادة والقدرة ليس بداع فالصواب ان يقال هو علمه بالنفع فتدبر
قوله المتعلقان بالفعل في وقت مخصوص الظاهر ان يراد بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل وح لا وجه للقول بان المرجح قديم لان
التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح متحدا اللهم الا ان يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل بان تتعلق في الازل بوجود المقدور فيما لا
يزال ولا حاجة الى تعلق اخر حادث قوله لنا ان نختار الوجوب قيل الوجه ان نختار الجواز لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم الايجاب
قطعا لا شائبة كما قاله ولزوم كون الفعل اتفاقيا ممنوع بل اللازم كون تعلق الارادة بلا داع ولا استحالة فيه وانت خبير بانه انما اختار
الوجوب لما مر مرارا من ان رجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لابد فيه من الوجوب واما قوله شائبة الايجاب فبالنظر الى ان ليس اللازم الايجاب
التي كما في الطبائع المجبورة من النار المحرقة والماء المرطب فردة لتحقق الارادة وان وجب تعلقها الموجب للفعل على ان المراد لزوم
خلط الايجاب فلا يدل على عدم الايجاب نفسه وان اوهم البيان قوله ثم لاحتياج الامر [illegible] الى المؤثر عندنا الحدوث
فيه بحث لانه ان اراد عدم الاحتياج الى العلة اصلا فسقط بالفرق [illegible] ويلزم [illegible] وجوب الفعل بالاختيار [illegible]
وان اراد عدم احتياجه حال بقائه وجوده عن العلة فلا يلائم التعليل فتامل قوله وانما تنتهض حجة على غير الطبائعي فان قلت العلم
[illegible] دون ان المقتضي هو الذات او لازمها لكن بشرط [illegible] والاعتبارات فلا تنتهض ما ذكر حجة على غير الطبائعي ايضا قلت ما ذكره
بقول الى مذهب الطبائعي وقد ثبت بالنقل الصحيح اختلاف مذاهبهم قوله فاذا الكذب اي قبح الكذب في الصورة المذكورة باق على

قبحه لكن ترك انجاء النبي عم اقبح منه فيلزم ترك الاقبح الى القبيح فالواجب حينئذ هو الانجاء الا الكذب والكذب واجب بانه الكذب لما تعين طريقا
للانجاء الواجب كان حسنا البتة ورد بان هذا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى الانجاء وهذا لا ينافي قبحه لذاته نظرا الى جميع
الجهتين وانت خبير بان الحجة على غير الطبائعي وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاتها والصفة لازمة له فلا يجامع القبيح اصلا واجتماع الحسن
والكذب باعتبار الجهتين انما تاتي على مذهب الطبائعي كما سياتي الى الاشارة قوله واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق اذ يأتي قيل يسلم
ان الصدق يفضي الى اهدار دم المعصوم لكن لا نم قبحه فان الصدق الضار حسن عندنا والام بيدرك حسنه بالضرورة قلت الشيخ [illegible] في
العقل في هذا المقام اقوى بكثير من النبوة التي يجدها في الكذب فيما لا مضرة فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة
الاولى بالقبح قوله وهو باطل فتعين الاول نقل عنه ان هذا اشارة الى ان الترديد ليس بحاف بل الاولى ان يقال اذا جاء النبي
فكذبه حسن ام لا فتركه وهو باطل فتعين الاول وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا اذ يكفي في ابطال التحسين والتقبيح العقليين استلزام نحو
هذه الصورة اما اجتماع الحسن والقبح في شيء او تخلف القبح عما لا يجوز تخلفه عنه فتامل قوله لانم انه يستلزم القبح قبيح اي لا نسلم
انه قبيح مطلق حتى لا يجامع الحسن في الجملة فلا ينافي في هذا الكفي قوله فيتعدد جهة الحسن والقبح قوله فيكون مثلا الكلام انما قال مثلا لان
ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني ان يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين وبهذا يندفع ما قيل سماه قوله
والكلام الواحد لا يلائم السياق فان الكلام في ترك الكذب وهو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق قوله واما لا استلزامه القبح فان قلت
يلزم على هذا ان يكون ترك القبيح قبيحا قلت بطلان اللازم ممنوع عندهم فان ترك القبيح اذا كان مستلزما لقبيح اخر يكون قبيحا قوله
على بطلان مذهب المعتزلة كلها لكن الظاهر انه لابطال قول من يقول القبيح معلل بالذات حيث قال فكذبه اما حسن فلا يكون الكذب
قبيحا لذاته قوله والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا كما هو المشهور وان كان الشرط العدمي عند المص كاشفا عن شرط وجودي كما يقتضيه
كلامه في مبحث العلة والمعلول قوله فلا وجود له [illegible] الظاهر من كلام المص ان ضمير له راجع الى القبح والمعنى وان قام بالمجموع
فلا تحقق للقبح في المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم التخلف ظاهر وانه لا يلزم من عدمية القبح عدم اتصاف المجموع به لجواز الاتصاف
بالصفات العدمية لان الكلام مبني على ان القبح صفة ثبوتية واذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بسواد المعدوم وقد مر نظيره
قوله واما الآمدي فانه قال قيل انما عدل المص عن هذا الى برهان ما اتى به الآمدي من كون كذب المجموع سببا للقبح بناء على ان القبح
صفة ثبوتية لا انكار قيام الكذب بالمجموع كما لا يخفى قوله قلنا هو من صفاته النفسية هذا الجواب عمن يقول قبح الاشياء لذاتها
ومن يقول هو لصفاتها فجوابه ما سياتي قوله فلا يستدعي صفة حقيقية لا لها كونه كاذبا فيلزم على الشق الاول كون لكل حرف جزء فظاهر ان
هذا الجواب يتجه على تقرير المص ايضا لا كما زعم الشارح انه انما يتجه على تقرير الآمدي قوله بشرط انضمام الآخر اليه فان قلت عند ما وجد
الاول لا انضمام وعند ما وجد الآخر لا اول يتقبح قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم اليه الآخر فان قلت الكلام في قبح الكل فكيف يتم
بكل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل جملة قبحات الاجزاء فلما وجد الموصوف على التعاقب وجد الصفة كذلك قوله وايضا لانم امتناع
اتصاف ما فيه حرف النفي لا يلزم من قيامه بالمعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي و
بعضها عدمي كالممكن العام الصادق على الواجب والممتنع وايضا لانم امكان تعقل ذات الفعل بالكنه واما التعقل بالوجه فلا يجدي
فان قلت لم ينتقض الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام الوصف بالوصف قلت لان الحسن والقبح اذا لم يكن بذاتي الفعل
يكونا

او لصفة من صفاته بل بالشرع لا يكونان عرضيين حقيقيين قايمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام الوصف بالموصوف بخلاف ما اذا
كانا لذاته او لصفة فانهما يكونان عرضيين حقيقيين قايمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر او لا فيلزم قيام الوصف بالموصوف كذا في شرح
الصحايف وقد حقق المحقق التفتازاني في شرح الاصول ان لحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرضي ويتعلق بالفعل لا صفة له فلينظر فيه
قوله لحسن علة القبح فيه بحث لجواز ان يكون القبح من الصفات الثبوتية فلا يحصل في حق تعالى ان علته حاصلة قبله على انه لا يرد على الجبائية لان
قيام الاعتباري بالمعدوم جائز فالاولى ان يقال القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقية اعني القبح
بالمعدوم او تقدم الشيء على نفسه قوله فيتجه عند اتصافهما بالصفات الثبوتية الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى
ما لا يكون العدم داخلا في مفهومه لا بمعنى الموجود فيحتمل ان يكون مدعاهم وجود القبح في الخارج بناء على انه نقيض اللاقبح المعدوم فيه
وكذا وجود علته وهي الاتي فلقوله على ان القدماء قوله ان الناس ظاهره القضاة الثابتون بالتثليث مستثنى من هذا الكلام قوله
ومن لا يتدين بدين اصلا فرضا من لا يتدين بقبح قتل الانبياء ابطالي ان يقول لو وجد نبي لتقبح قتله قوله ايمانهم يمتنع منه الكذب اي
انما فرطهم بعدم الامتناع ايمانا لا ان مبنى بطلان الشريعة عدم الامتناع حتى لو حصل فعل الوقوع والبطلان لتم الالزام ايضا ولان الحسن
بمعنى عدم النهي مسلم عند المعتزلة ايضا قوله لانه قد يكون في نفس تقصد ليه ثم الطلب والسؤال منبات على ان التصديق بالمعجزة اخبار خاص
وقد مر ما فيه واراد بالكذب في السوال الكذب القبيح فالجواب يستفاد من قوله ودلالة المعجزة عادية قوله ودلالة المعجزة عادية هذا
في التحقيق جواب آخر فتأمل قوله وما ينتهي اليها اي من الثواب والعقاب قوله في فعل من الظاهر ان فعل الثاني تاكيد للاول و
يحتمل حذف المضاف او العاطف اي دون فعل او وفعل قوله واما على سبيل الاجمال حاصله كانه اذا لوحظ خصوصيات الافعال
لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة تقتضيه واما اذا لوحظت بهذا العنوان اعني بكونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها بحكم
فيها به وهذا هو منع الحكم على سبيل الاجمال وبالجملة لا شك في اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل او
قبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف في حكمه ويدرك جهة احدهما واحد منهما اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم بان كل مؤمن
في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في المعينين فيهما وبهذا التقرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر
او الاباحة فتأمل قوله من نحو لا ينزف اي لا ينقص من نقص البرذاب اي ذهب ماؤها قوله يعرض آخر تقديره ان يكون افعال العبد
معللة بالاغراض قوله اي هناك حظر او اباحة لكننا لا نعلمه فيه دفع لما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح من ان تفسير التوقف بعدم العلم
بان فيه حكم الله ام لا باطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه قوله على ان الله تعالى لا يفعل القبيح فان قيل الكفر والظلم
والمعاصي كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا
لانه لا حكم عليه امر كما لا حكم نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء
عند الله واما اذا اكتفي في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر قوله او جبوا عليه تعالى قد مر والوجوب المتعلق باستحقاق تاركه
الذم عند العقل وعما يلزم عدوانه لاخلال تركه بالحكمة وقد رد على الاول بانه المالك مطلقا فلا يستحق الذم بالتصرف في ملكه وعلى الثاني
بانه تعالى ما لكل ترك مصالح لا تحصى فلا يخل بالحكمة على انه لا معنى للزوم الا عدم التمكن من الترك هو بنا في الاختيار فتأمل قوله وان مشقة
بلا حظ لكن ان تقول انه مشقة لكن لم لا يجوز ان يحصل به غرض دنيوي كما قال ابو هاشم واتباعه في الالام قوله تنجى بالقلع اي تقبل

يقال الحي عليه بالسوط اي اقبل به عليه والمعنى انها تقلعه باقبال وتوجه تام فهو ابلغ من القلع قوله والثالث لا اثابة ولا
يعاقب وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة فهم في الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب
عندهم منفعة دايمة خالصة مقرونة بالتعظيم والاكرام والقيد الاخير منتف في حقهم ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافي كونها
دار الثواب لان معناها ان الثواب لا يكون الا فيها لا ان كل من دخلها يثاب قوله يا رب لو عمرتني الا لو هذه للتمني وهي
عند بعض النحاة قسم برأسها لا تحتاج الى الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كما في ما نحن فيه وقيل هي لو الشرطية التي
اشربت معنى التمني وقيل هي لو المصدرية اغنت عن فعل التمني والمراد بالدخول في قوله فادخل الجنة الدخول المقرون
بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لاطفال المشركين عندهم كما تحققت قيل لو قال الجبائي التمني كالاعراض لعله يجب
بلا الواجب اصلاح ما يتمكن به العبد من الطاعة لتم على الالزام قوله فان كان الايلام من الله تعالى يدخل فيه هذا الكل ما فعله
غير المكلف كالسبع والصبي بتوفيقه فيه وفيه بحث لانه يخالف قوله في انه تعالى يأخذ للمجاهد من الوثبات اللهم الا ان يفرق بين
نحو لطف المكلف وغيره وقد يجاب بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطع مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون
بايفاء العوض من عنده تعالى قوله وان لم يكن له حسنات الا انهم لا يجوزون ان يؤخذ من سيئات المجني عليه ويحمل على الجاني
على ما ورد في الاحاديث فلعلهم نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا يؤاخذ احد بذنب غيره لكن نقول
هذا وزر ايلامه المظلوم قوله فهو اعتراف على العادة لا يعرفه لما يجيء من انهم صرحوا بان العوض من الله تعالى يجب ان يكون
زايدا قوله مستحق خال عن التعظيم والاجلال احترز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالي عن التعظيم
عن الثواب ومن هنا يظهر انه لا يجب اعلام المستحق للعوض بايصاله عوضا له بخلاف الثواب فانه يجب ايصاله بالتعظيم
ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له كذا في التجريد وشرحه قوله ويتوقف قيل لم لا يجوز ان يعوض المولم الانقطاع في الآخرة
اللهم الا ان يقال مدعاهم وجوب كون بعض العوض في الآخرة ومدعى النوبتي الاول جواز كونه كله في الدنيا فيجاب عوضا لم
الانقطاع في الآخرة يثبت مدعاهم قوله ورد بجواز الالم ايضا عوض تام قطع العوض غير محل النزاع فان النزاع في
غيره كما صرح به في التجريد قوله وهو اصل الاختلاف الاول فالاولى تقديمه عليه قوله في كل وقت منه او فات الآخرة التي كل
المذكور من القايلين بوجوب كون العوض في الآخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لان منع المستحق عن المستحق ولو
في اوان او فات الآخرة قبيح عندهم فتأمل قوله لئلا يتألم بانقطاع التخفيف فان قلت لم يجوز ان لا ينقطع التخفيف فلا يتألم
فقلت واعلم العوض غير واجب عند هذه الفرقة بل ينقطع ما في حقه وهو انه لا محذور في التألم بانقطاع التخفيف او على تقدير
تسليم لزوم النقض على الوجه المذكور يمنع استحالته في الدار الآخرة لان مآله دوام العوض ولا محذور فيهما والظاهر من السياق
ان منعهم لجواز التخفيف لهم لئلا يحصل لهم السرور بحصول التخفيف فيجتمع نعيم العوض اعني التخفيف وعقاب الفسق فتدبر
قوله مع الفاعلية لان الابتداء بالعوض جائز فتوسيط الالم عبث والاخرون قالوا اذا وسط الالم يكون العوض غير مشوب بالمنة
فيكون الذ قوله تزجره عن القبيح فان قلت الزجر عند حال الالم في مقابلة سيئة ولا يجب العوض كما مر اللهم الا ان يقال يكفي في
الزجر ترتب الالم على السيئة ترتيبا ظاهريا وان لم يكن في مقابلتها في نفس الامر قلت لا نسلم انه يجب في الزجر وجوب كون الالم في مقابلتها

نعم يرد ان السوفسطائي اذا كان بحيث يرضى لكل عاقل تحمل تلك الالام لاجله لم يحصل الاثر جاز الالم الان يقال يخبر بالالم لعدم التعويض بالعوض **قوله** وذهب عباد الضيمري ما ابن الشيخ تقديم الباء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على ان الضيمري منسوب الى الضيمر تصغير ضمر وهو قرية من قرى ما ثم في المنوب **قوله** فعليك بالتامل في مطابقته لما في الكتاب يعني انه غير مطابق لان الظاهر من كلام الآمدي اتفاق المانعين على جواز الايلام لمجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازه الا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الايلام والمفهوم من نقل المص هو الاختلاف في كل من التعويض الالم الان يحمل المانعون والمجوزون في كلام الآمدي على جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظاهر **قوله** ولا ينتفع منه بشيء ومن هذا التكليف تحصيل الحاصل **قوله** لا معقب لحكمه اي لا راد له وحقيقته الذي يعقب الشيء بالابطال **قوله** لان القدرة الحادثة مع الفعل لو اعترض عليه الاستاد المحقق بان عدم تعلق القدرة اذا كان من جهة ان القدرة مع الفعل لم يبق في امتناع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا الارادة لذلك في اختيار اياه دخل ولزم ان يكون كل تكليف بما لا يطاق سواء علم الله سبحانه وقوعه او علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالقدرة والقدرة معه ولا قائل به لان مرادهم بالقدرة في هذا المقام سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة الا انه لا يتعلق به في زمان من الازمان اي فلو في الزمان المستقبل ما انظر الى زمان التكليف لان القدرة في الفعل والفعل ممتنع في جميع الازمان لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا او تخلف المراد عن الارادة او انقلاب اخباره كذبا فتامل **قوله** ولقايل ان يقول يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حمل هو كلام المص عليه من ان المراد بما قالوا في ايمان ابي لهب انه مكلف بان يؤمن بجملة ما اتى به النبي عم ومن جملتها انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتنافيين واما اذا حمل على ان المراد بما قالوه انه تعالى علم عدم ايمانه واضرابه ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بما لا يطاق فصح قول المص انه ليس لمحل النزاع لانه من القسم الاول ولم يرد عليه ما اورده **قوله** ليست معللة بالاغراض فان قلت اتفق الفريقان على ترتب المصالح على افعال الله تعالى فالنزاع في انها مسماة بالغرض ام لا فالنزاع في التسمية فهو بحث لغوي لا كلامي قلت الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع في ان تلك المصالح هل هي باعثة للباري سبحانه وسبب الاقدام على فعله ام لا ولا شك انه بحث كلامي لا لغوي **قوله** جهابذة الحكماء جمع جهبذ وهو لفظ معرب معناه الحاذق الماهر **قوله** مستكملا بتحصيل ذلك الغرض قيل لقائل ان يقول ان اردتم باستكماله بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم استحالته لجواز ان يكون لكامل الذات وتحصيل له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لاجله وان اردتم به غير ذلك فبينوه وانما لم يذكر المص هذا المنع اعتمادا على ما مر في جواب المعتزلة حيث قالوا لو كانت الصفات زائدة على ذاته لكان ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قلت الخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص كما مر في بحث الرؤية والنوعي كمال فعلي لكونه محمودا او مشكورا مثلا **قوله** لما مر من العلم الضروري رد على منع الفروق بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير **قوله** كيف يدعي وجوب تعليل افعاله الا يخفى ان قول الفقهاء لكن افعاله تابعة لها ان كان عاما لجميع افعاله تعالى كما هو الظاهر يكون خلود اهل النار راجعا عليهم ايضا لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن تعين صرف قوله كيف الى المراد قول المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفي الوجوب **قوله** ولا ينتفع لهم ولا يغيرهم يمكن ان يقال ترتب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار الانسان على الايمان

وايضا المومنون ينتفعون بخلود اعدائهم في النار لحصول تشفي الصدر لهم **قوله** مدخل في وجود الجنة اذ لو جاز حصوله بدون الفعل لكان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على ان يبيع متاعه في بلد نفسه بسعر فذهب الى بلدة بعيدة ليبيعها بتلك السعر كان عبثا **قوله** كما بيناه فيما سلف فيه ان ما سبق هو استناد الموجودات الحادثة اليه في الابتداء فلم لا يجوز ان لا يكون الغرض منها على ان توقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة معلوم ضرورة كتوقف وجود العرض على وجود الجوهر **قوله** وايضا اذا عللت افعاله الا يخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نص المص على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب العموم اعني سلب ان جميع افعاله تعالى معللة بالاغراض فيفيد ابطال مذهب الخصم الذي هو الايجاب الكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكر في اثبات المذهب الا الوجهان وقد ارشد الى هذا التوجيه بضم قوله في اثبات مذهبنا الى قول المص لنا وجهان **قوله** والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية له فيه انه لم لا يجوز ان يفعل شيئا في اليوم ليفعل آخر في الغد ويفعله في الغد ليفعل ثالثا بعد الغد لا الى آخر وتسلسل غير مستحيل كما في نعيم الجنان والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشيء وجود ما هو لاجله وبالجملة هذا الدليل انما يتم لو وجب كون الغرض فعلا آخر حادثا مقارنا للمعلل البتة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون امرا متجددا فتامل **قوله** بل يكفيه التغاير الاعتباري هذا انما يصح على ما ذكره في حواشي المطالع من انه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي ولا محذور فيه وفيه نظر اذ يلزم ان يكون غاية الشيء معلولا له بحسب الخارج ومترتبا عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد بالذات **قوله** لكنها ليست اسبابا باعثة لان الباعث ما يكون مقصودا بالقصد الاولي ويكون القصد الى الفعل لاجل تحصيله وافعال الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصودة بالقصد الاولي لاستغنائه الذاتي **قوله** بدون استحقاق سابق قبيح قالوا وللاعمال تاثير في الاستحقاق بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ونظايره وانت خبير بان الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الاعمال مما لا نزاع فيه وانما يمنع كون ذلك الترتب حقا لازما بحيث يذم تاركه كما زعموا ممنوع ولا دليل في الكتاب عليه **قوله** ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء فيه بحث وهو انه لو سلم قبح التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف اذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم تعقه طرفة عين الى ما وعد الله سبحانه من الثواب تفضلا وجوده الابدي ان الامير او امر الزبال بان يزيل بوقة واقعة في الطريق ففعله ثم اعطى كثيرا من المال واجلسه غاية الاجلال فنزل له و قام بين يديه معظما ومكرما اياه وامر قومه بتقبيل انامله يذم عند العقلا ايضا **قوله** كالصلوة والصيام هذا يدل على ان كلمة الشهادة افضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر ان الصلوة افضل منها وسنذكر تمام الكلام فيه في النبوات في توضيح قوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث قيل التلفظ بكلمة الشهادة اشق على النفس الكافرة من الصلوة وامثالها لان فيه تركه دين اعتقاده ولهذا تراهم يبذلون النفس دون كلمة الشهادة ثم تلفظه بعد الاسلام سهل لكن ليعتاد التي لحكم الابتداء وانت خبير بان في الصلوة ايضا بل في كل عمل شرعي يشتغل به الكافر من حيث انه متلقى من النبي عم تركه دين اعتقاده على انه ليس الكلام في تلفظ الكافر **قوله** معارض بما فيه من تضرر الكافر فقد يجاب عنه بان التعريض للثواب مع التمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الحكمة للتكليف ولا يبطل حسنه بتضرر الكافر

بتضرر

مطلب اسماء الله تعالى

والغاسق لسوء اختيارهما **قوله** فيظهر ما ذكر نحوه من نوض التكليف فان في شرح المقاصد الحق ان تعليل بعض الافعال
سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص شاهدة
بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الآية ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل ما
من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث **قوله** وايضا التسمية فعل الواضع لانها تخصيص الاسم بمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه
فيكون فعل المتكلم **قوله** ولم يلتفت اليه المحقق لانه لا يصح بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له **قوله** وكان
انها اي تلك التسمية غيره فيه بحث ظاهر لان سيما في كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي وقد سبق انه من اقسام الموجودات
وان التسمية ليست منها عند اهل السنة فليست هي ولا مما يشتمل عليها غيرا بالمعنى الاصطلاحي **قوله** وكذا الحال في الذات المأخوذة
مع تلك الصفة الظاهر ان المراد بالذات ذات الواجب وفيه ان مفهوم التكلم ذات ماله العلم لا ذات الواجب تعالى اللهم الا ان يراد
الذات المطلقة او يقال فيه غلبة **قوله** فذهب ابن فورك اي توضيح المقام ان ابن فورك ومن تبعه اطلقوا الاسم على المدلول
المطابقي للفظ فان ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فوجه اطلاق القول بان الاسم نفس المسمى ظاهر وان ارادوا به
ما يطلق عليه الاسم اي الذات كما يدل عليه قول الشارح فانه يدل على الذات اذ مرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا
هو الاتحاد المعتبر في كلام البعض الذين خالفوه ارادوا بالمسمى المعنى الثاني واخذوا المدلول اعم من المطابقي واعتبروا
في اسماء الصفات المعاني المقصودة فرعوا ان مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما صرح في الامور العامة من ان
صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها واما الشيخ الاشعري فقد
اراد بالاسم مدلوله المطابقي وبالمسمى الذات فالمدلول المطابقي للاسم العلم عين الذات التي هي المسمى وفي نحو الخالق
والرازق غيره وفي العالم والقادر لا غيره ولا عينه فلا حاجة الى ما ذكره شارح المقاصد لتوجيه كلام البعض المخالف لابن فورك
ومن تبعه بان الاسم نفس الخلق مثلا الا ان يثبت تصريح الشيخ ايضا به **قوله** كالموجود مبني على ان الوجود عين الذات
قوله هو التسمية وانه غير المسمى لا يخفى ان جعل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان الا ان يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم
لفظيا **قوله** بالمعنى المذكور اي القول الدال **قوله** اي مسماه لان التسبيح والتعظيم انما يتعلق بالمسمى لا بالاسم وقد يمنع ذلك
بانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص كذلك يجب تعظيم الالفاظ الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث وسوء الادب
وقيل الاسم في الاثنين مقحم وكذا في قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما **قوله** فيكون لفظ الاسم المسانف لكن لا باعتبار خصوصيته
لان الوضع للكلي لا للجزئيات بل باعتبار انه اسم كما حقق في المعاني والمغايرة بالكلية والجزئية لا تنافي العينية في هذا البحث حاصل
نعم هو معنى زائد كالخالق والعلم **قوله** اي يجوز ان يتعلق وانما لم يجب لجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية
لانه انما يفيد تعقل الواضع للمسمى ولا يفيد امكان تسميته تنزيهه المعتبر ايضا في وضع الاسم **قوله** اي يتوقف اطلاقها عليه الى
الاذن فيه فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ ونظائره مما ضيف اجاب
في شرح المقاصد بانه لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وانسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو

كذا ذكره الامام الغزالي في شرح الاسماء الحسنى وحكى ان التصرف بالاسم الاعظم وباقي اسم كان من اسماء المتصرف بموجود
والتخلق باخلاقه وتجرد ذكر الاسم الاعظم لا يحصل المناسبة كما ان ذكر اسم السلطان لا ينفع ما لم يحصل معه المناسبة الخاصة
واما في الحديث اه اختلف في انه هل يجوز تسمية الله تعالى بما ثبت بخبر الواحد فقيل يجوز لانه من باب العمل وقيل لا لانه
من باب الاعتقاد على تحصيل المناسبة مع معناه
ان الاطلاق ولو على وجه الاخبار يكفي فيه الاذن ما لم يكن في السوق امر آخر يمنعه والا يلزم ان لا يكون كثير من الاسماء
شرح المشارق من انه لا يلزم من قول عائشة رضي الله عنها ان الله رفيق يحب الرفق صحة ان يقال يا رفيق لانه ذكر على وجه
الاخبار صح ... ماذونة فلا عبرة بما في

عن نوع تعظيم ورعاية ادب **قوله** وقال القاضي ابو بكر آه لحجة قياس لوازم الاسماء على مراد ما ثبتها واعترض عليه امام الحرمين
بان القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من العمليات **قوله** ولا لفظ الطبيب اعترض عليه
قد ورد في حديث المصابيح انه عليه السلام قال لمن قال انا طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت مما نقلناه عن شرح المقاصد جوابه **قوله**
وذهب الشيخ ومتابعوه ههنا فائدة ينبغي ان ينبه عليها وهو ان بعض الفضلاء صرح بان لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة
فعلى الشرط التوقيف في الاسماء الذي ينبغي ان لا يجوز اطلاقه عليه سبحانه مع ان هذا الاطلاق شائع اللهم الا ان يقال هذا في التحقيق
صفة جرت على غير من هي له اذ المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه فليس من محل النزاع وفيه نظر واطلاق واجب الوجود
عليه تعالى بالاجماع وهو من الادلة الشرعية فلتتأمل **قوله** مائة الا واحدا تاكيد لقوله تسعة وتسعين قيل وفائدته دفع توهم ان
ان العبادة سبعة وتسعين او سبعين وفي بعض الروايات الا واحدة فتانيث واحدة على تاويل الاسم بالكلمة **قوله** اي قدر والتعو
بغير ما فان قلت اذا كان الاسماء التي زائدة على تسعة وتسعين فما معنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخاري ومسلم
قلت قوله عليه السلام من احصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما فانه ان الاسماء التي يجوز ان تتفاوت فضيلتها
تتفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون منها باعتبار انها تجمع انواعا من المعاني المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها
فان قلت اسم الله الاعظم ان لم يدخل في التسعة والتسعين فكيف تختص بمزيد الشرف ما هو خارج عنها وان دخل فكيف وتلك هي
مشهورة والاسم الاعظم يختص بمعرفة ولي او نبي وهو سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت يحتمل الخروج ويكون شرف هذه
الاسماء المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة عند بني ادم لا بالاضافة الى الاسماء التي يختص بمعرفتها الانبياء والاولياء
ويحتمل الدخول لكنه مبهم لا يعرفه بعينه الا ولي ونشأ الكرامات هو الولي المخصوص **قوله** فكأنه في هو بالتشديد من الحنان بالتخفيف
وهو الرحمة قال تعالى وحنانا من لدنا **قوله** وهو احد قولي الخليل وسيبويه حكى ابن جني ان سيبويه رأى في منامه فقيل ما فعل
الله تعالى بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقيل له بم نلت ذلك فقال بقولي ان اسم الله اعرف المعارف **قوله** واصله الاله
يحتمل ان يكون صرف التنوين فيه من الحكي وهو الظاهر من كلام الشارح ويحتمل ان يكون من الحكاية بان يكون الاصل الا انه ذكر
وقد ذهب الى الحل فرقة **قوله** من الوله فاته على كلا الوجهين فعال بمعنى مفعول لكن في الثاني اصله ولاه ابدلت الواو همزة
كما قالوا في وشاح اشاح **قوله** للاشتهار قيل لا بعد ان يشو بالبعض باعتبار ملاحظة الاصل كما في الكتب والالقاب **قوله**
الرحمن الرحيم الرحمن ابلغ من الرحيم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الابلغية باعتبار الكمية كما قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة
لان رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة تختص بالمؤمن وبعضهم لاحظ الابلغية باعتبار الكيفية فحمل الرحمن على المنعم بالنعم
الاخروية لانها كلها جسام واما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة اليها وقيل الرحيم ابلغ لان الفعيل يكون للصفات الجبلية وهو مردود
بالسقيم والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم يستعمل في غير الله تعالى ولهذا قدم على الرحيم وقولهم في مسيلمة الكذاب رحمن
اليمامة تعنت وتمرد **قوله** لا يرام اي لا يتيسر ان من رام يريم يعني برح **قوله** وقيل على ثواب العاملين كأنهم جعلوا الجبر بمعنى الجزء
كالخبير بمعنى المخبر وقيل هو المتصف بصفات الجلال والاكرام فقيل ينبغي ان يحمل صفة الجلال والجمال على صفة القهر واللطف حتى يكون
مقابلا للمتكبر والاكرام يريد بها الصفة السلبية والثبوتية كما قيل في تفسير ما لم يكن يتناول الشارح وقيل الاضافة **قوله** قال الآ

هو قريب من معنى التعليل فيما التفاوت باعتبار المعنى اللغوي فان التعليل هو المتصف بالاعلال وهو والاعلال صاحب الاطلال فالتفاوت
والقرب غير مخفي قوله يتوقف عليها السمع اي توقفا قريبا صحيحا مباحث الالهيات قوله او يتوقف هي على السمع اي بالاتفاق لتخرج
مثل السمع والبصر والكلام فانها عقلية عند البعض قوله فهو عند اهل الحق من قال الحديث قبل النبوة عبارته حتى هذا القول مما كونه متعلقا
بالمتعلق بما ان التعلق والمتعلق به غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله تعالى قديما لانها ليست عبارة عن مجرد قوله تعالى بل عنه وعن تعلقه
بالمتعلق الحادث فانت خبير بان ما تغيير البيت بما ذكر ينبغي ان يبني على حدوث الالفاظ اذ قدمها مع حدوث التعلق او قدمه ايضا مع حدوث المتعلق
بحر المتعلق فان قلت ذلك التغيير يقتضي ان يتوقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر من الانبياء وهل هذا الا دور صريح
قلت الذي يتوقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو من قبيل الاصوات والحروف والذي يتوقف على الكلام النفسي القائم به تعالى والماخوذ
من الشرع هو هذا فلا دور قوله يوحي فضلا لكم لا يخفى لان المطلوب ان المخصص محض المشية والاية انما تدل على انه تعالى يعلم المكان الذي يجعل
فيه رسالاته وهذا امر اخر بل دلالة الاية الكريمة على اشتراط الاستعداد اظهر كما روى ان ابا جهل قال تزاحمنا بني عبد مناف حتى
اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نرضى به الا ان ياتينا وحي كما ياتيه فنزلت الاية ردا عليهم بان النبوة ليست بالنسب
والمال وانما هي بفضائل نفسية تخص بها من يشاء من عباده فيجتبي لرسالته من علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي ثم هذا الاستبعاد الاتي
الذي يقوله الفلاسفة لانه سبحانه ان شاء اعطى النبوة وان شاء امسكه وان استعد المحل وقد يقال اذا شاء ورد الحد فعلت له انت تعلم فانتشع
المستفيد منه بحسب الظرف تعويضا امرا لا حشيته وفيه ما فيه علم انه يجوز ان يكون لخاصة المطلقة مجموع الثلثة ويكون كل واحد خاصة اضافية
قوله المنتقشة بصور ما يجري قد سبق تفصيله في مباحث القدرة قوله حسب صور نحوه التحدي يجاب عنه بان لهم ان يقولوا كونه
بلا مرض ونوم ورياضة تخصيص قوله مع اتحادها بالنوع اعترض عليه بجواز الاشتداد او المشخصات ثم قوله مبني على القول بالموجب
مع فرض جواز الاشتداد والاختلاف الى احوال البدن بطريق مجرى العادة ثم منعهم الايجاب لكون الكلام في لزوم القول به على تقدير الاستناد
الاختلاف البرهاني نبهم من كلامه والجواب ان تنحصر النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون في حال الاشتداد بلا اختلاف احوال
البدن ثم ان الاختلاف بطريق جري العادة بناء في الشرطية التي كلام فيه قوله كما للمرضى والمجانين فيجاب عنه بان خلاصة كلامهم
ان النفس الانسانية اذا اتصلت بالمبادي العالية تتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا محسوسة سيما
العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل الوحي والملائكة فيه تخييل صورة
موجود وحكم بينه وبين تخييل ما لا وجود له اصلا كما للمرضى والمجانين قوله افترى الطبيعة الطبيعية عندهم وجود النظام الكامل
صرح به في شرح المقاصد والظاهر ان الشارح عدم الاهمال لا الطبيعة مجاز عقلي على نحو صائم نهاره وان اريد بالطبيعة سببها …
العناية فتامل قوله في حقيقة المعجزة لا افتقار ان حقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز
وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين ان ههنا تجوزا
اخر نبه عليه الاصح من راي الاشعري وهو ان العجز ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى ان عجز الزمن عن القعود لا عن
القيام ووجه التجوز على هذا ان المراد بالعجز عدم القدرة او لو تحمل العجز عن المعارضة على المعنى الوجودي لوجدت المعارضة
الاضطرارية وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليتذكر قوله عبارة عما قصد به اعترض على هذا التعريف بانه صادق على

علم انه يجوز ان يكون في هذه الطبقة مجموع الثلثة و يكون كل واحد منها خاصة اضافية مح

الذي يظهر على يد الصادق على المدعي للنبوة والجب بان المراد التصديق من عند الله سبحانه والاظهر في الجواب ان يقال المراد من التعريف
تصديق اظهار الصدق في نفس الامر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى قوله كان عدم بيانه بهذا المنقول من الامدي مخالف لما في التحصيل
من مقاصد القدرة فليتطرف قوله وشرط قوم قبل هذا استدراك لان معنى الشرط الاول اشتراط كون المعجزة فعل الله ان لا يكون للعبد
دخل فيها بالكسب جوابه ان معناه ان يكون مخلوقا لله تعالى لو نبيه ما ذكره الشارح في شرح الكشاف وان شرط المعجزة ان يكون صادرا
من الله تعالى لانها تصديق فعلى منه سبحانه ولا يكون معنى قوله وشرط قوم الا انه شرط قوم ان لا يكون مكسوبا للعبد ايضا ولا يخفى علينا
[struck] عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد اصلا كما لا يخفى ويؤيده ايضا ما سيذكر في جواب اول الشبهة الثانية للخاصة الثانية بان المعجزة لا تدل
على الصدق قوله كصعود الى الهواء الخ فانه متعذر بأقدار الله تعالى قوله وهو الاصح لان المقصود تصديق النبي عم في دعوى النبوة
وهو حاصل مانع عبارة الكتاب من الاضلال لان من شرطه ان لا يكون المعجزة مقدورة للنبي فاثبات بان نفس القدرة معجزة فلا منع
لله وعليه بان نفس القدرة معجزة قبل ويمكن حمل كلام المص على ان كون ذلك الفعل مقدورا للنبي عم دون غيره معجزة فلا اخلال في العبارة
ولا يخفى بعد تسليم مساعدة عبارة المص لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفس القدرة في عدم المقدورية وانه لا منع للمرد بكونه
معجزا على من شرط عدم مقدورية المعجزة فتامل قوله ظاهر على مدعي النبوة فقد لم كرامة الاولياء معجزة لنبيهم انما هو بطريق التشبيه
اي هي كالمعجزة في دلالتها على صدق نبيهم قوله وهو بعد ذلك الخ هذا يدل على انه لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه
فنطق انه كاذب لا يعلم به صدقه قوله لان المعجزة اخبار عن الغيب الخ لا يخفى ان تحوله وقد علمنا فلو يكون قيدا زايدا على هذا التقدير
قوله فيكون هو كاذبا في دعواه فيه بحث وهو انه لم يكن كاذبا في قوله ما ظهر فيه العلم بالغيب تاخر دعواه عن ذلك فرضا كما ذكر الخ
لو ثبت انه لا يتصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره قوله وسياتي انه لا يتصور
قد نوقش فيه بانه فرق بين الكذب في دعوى انه اية صدقه والكذب في دعوى النبوة وما سياتي هو الثاني واللازم ههنا هو
الاول قوله ببنت شفة تقال ما كلمته ببنت شفة اي بكلمة قوله في انه تعبير عن المحقق الخ لا يخفى ان المراد بالاستقبال هو
الاستقبال بالنسبة الى الزمان الذي ورد الكلام على وقوع المعبر عنه فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يرد ان الاستقبال
في المشبه بالنسبة الى زمان التكلم ولا كذلك في المشبه به اعني الحديث النبوي بل الاستقبال فيه بالنسبة الى كون ادم بين الماء والطين
فالاظهر ان يقال انه تعبير عن غير المتحقق في زمان بما يدل على تحققه في ذلك الزمان تنبيها على التحقيق والتعيين بتحققه هذا وقيل سياق
الحديث كون نبوته عم متقدمة في الازل وثابتة في العلم الالهي الازلي وهذا غير ما ذكره الشارح لكن يرد على كل من التوجيهين ان
سياق الحديث يشعر باختصاصه عم بهذه الفضيلة من بين الانبياء صلوات الله تعالى عليهم وعلى كل من التوجيهين لا اختصاص
للفضيلة المذكورة به عم لان نبوة كل نبي بل كل حال لكل احد ثابت في العلم الالهي الازلي ويجوز التعبير عن كل حال العلم بوقوعه
في المستقبل بما يدل على تحققه قبل وقوعه لما ذكر والاقرب ان يقال في معنى الحديث لا لكل بحسب مرتبة لكل منهم علم عند تعلقاتهم البدنية
بما يسير وعليهم من النشات المتوارثة واحكامها ونبأ صلعم كان في نشاته الروحانية نبيا للارواح ومتوسطا في تعيين [illegible]
كمالاتهم الروحانية التي تحسبها يظهر كمالاتهم الجسمانية كما يشير وكيف عنه عم اول ما خلق الله نوري هو المفهوم من شرح الجندي رحمه الله
قوله لان شرط العلم بكونه معجزا فيه بحث وهو انه مخالف لما مر في بحث النظر من ان وجوب النظر على المكلف لا يتوقف على النظر والعلم

ولا تقدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد اصلا كما لا يخفى مح

بوجوبه والامداد وذلك لان العلم بكونه معجزا انما يكون بعد النظر فالصواب ان يقال لان شرط التمكن من العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل
بعد وجود ما وعد به قوله وربما لم يكن كذلك فان قلت الحصول على وجه الاخبار منه قبل الحصول هو محل النظر وانه خارق البتة قلت انفعال
الخارق الى ما ليس بخارق في نفسه لا يجعله خارقا فيكون الخارق في الصورة المذكورة في المآل نفس الاخبار المذكور قوله كما اشير اليه
بقوله عم بنيت على ان المراد الواردات المغنية عن الطعام والشراب بلذتها غلبة عنهما كي قيل وان شراب الوصل خير شراب وكل شراب
عنده كسراب ويحتمل ان يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قوله اي فيهما
من الصور الكلية والجزئية فالواقعيات في العالم العقلي تنتقش على هيئة كلية وفي العالم النفسي تنتقش احديهما على هيئة كلية والاخرى على
هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالآلة قوله وليست المعجزة كذلك هذا رد على الشيخ ومتابعيه فانه هو القائل بان
دلالة المعجزة عقلية كما سيذكر الآن وقد يجاب عنه بان الشيخ انما يعتبر الدلالة العقلية بعد التعجيز وانتفاء المعارضة لدعوى النبوة والتحدي فلا يتجه
قوله فان خوارق العادات الافاضل قوله وهي عندنا باجراء الله تعالى عادته فيان العلم بالمدلول حصوله عادي في كل الادلة حتى العقلية عندنا
فالاولى الاقتصار على قوله اظهار المعجزة قوله فمعلوم انتفاؤه عادة قيل فيه بحث لان معلومية انتفاء عادة لا ينافي ان يكون بقياس ضمني
جبلي مجبول في الطبايع وهو قبح تصديق الكاذب من الصدق وانه لا يفعل ذلك لحصول الاضلال الصريح ثم ان كون الكذب صفة نقص وقبيح
والصدق صفة كمال وحسنا مما لا يسع ان ينكر وان انكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فتامل واعلم انهم جوزوا ظهور
الخوارق على يد المتاله ابتلاء دون المتنبي فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة ونظيره انهم يجوزون ظهوره على يد
من يدعي النبوة بعد خاتم الانبياء عم قوله لان العلم بصدق الكاذب محال حاصل الكلام ان عادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز
خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكذب محال وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب وبهذا التقرير يظهر اندفاع
تخيل اعتقاد الشيء قطعا لا يستلزم وقوعه وان كون الاعتقاد مطابقا مما لا مدخل فيه للجعل حتى يقال انه انقضاء عادي قوله الثالث
التصديق بها فيه بحث لان هذا الدليل لا يناسب المذهب الاول اعني دعوى استحالة البعثة في نفسها الا ان يرد الى قوله وما يلزم اتهام النبي
وبقي البعثة عبثا فتدبر قوله وبهذا يعلم الجواب عن الثاني لا يخفى ان اخذ هذا النفي من عبارة المص لا يخلو عن بعد والاوجه ان يجعل
قوله فيجب وينصب او يخلق علما ضروريا اشارة الى الجواب عن الثاني بان يقال حاصله انه يجوز ان يكون علم النبي عم بالاحكام بطريق نصب
الدليل او خلق العلم الضروري بها من غير القاء الكلام من شخص اذ الكلام في الاقتضاء الذاتي لا في الواقع ويمكن ان يجاب عنه ايضا
بان ليس لكل جسم مرئي لكل العوام ومنها الجن والملائكة ولو سلم فيجوز ان يخلق الملقي في الخلوات فان الكلام في الاقتضاء الذاتي فتامل
قوله وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل قيل اقتصار المص على ما ذكر من غير تعرض لدفع الف وخروج عن قانون الجواب
على ان ما ذكره في توجيهه يستلزم ان لا يعصي الكافر لان التكليف على ما ذكره مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل اعني الايمان فلا تكليف
له اللهم الا ان يكون المراد مجرد دفع كلام الخصم قوله وذلك لما لا احداث قبل المحذور المذكور في النفي عدم الغاية وهو لا يوجد في الاحداث
فتامل قوله وهو لا الكلام فيحوا الا ان في انتقاض وليس ببعثة في الجزم فواتيت بعثته من الانبياء المذكورين قوله ومع اعدامها الذين يتعرض
نحن به وذكر الاعدام غير مناسب للمقام لان المحالة سميت بنفي على امكان البعثة والمعجزة وهذا اول المسئلة قوله فلا يكون خرقا للعادة
قيل هذا الاضمار مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثاني للمعجزة وغير تناول المعجزة في شكل فان منع كون وقوف الشمس في الافق

مرارا امتلا فارقا خروج عن الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق للعادة موافق للعادة الى بعض قوله اي على كون السحر مؤثرا وبالتغير
ان لا يتوهم من الحقيقة كونه مشروعا اذ لا نزاع في بطلانه شرعا قوله كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عم روي انه سحر النبي عم في
احدى عشر عقدة في وتر دسه في بئر فمرض عم ونزل المعوذتان واخبره جبرئيل عم بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه فجاء به وقرأ
عليه وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هل لا يلزم على هذا صدق الكفرة في انه مسحور قلت لا لانهم ارادوا
انه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك قوله ومن الكثير من القدرية اي قال القدرية السحر اراءة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي بسببها
خفة اليد واخفاء وجه الحيلة واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى عم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اجيب بجواز ان يكون سحرهم ايقاع ذلك
التخييل وقد وقع ولو سلم فيكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على ان لا حقيقة له قوله وقال اخرون هو كافر وجوب القتل
لا يستلزم الكفر فلا اشكال في تقابل قوله وقال اخرون اي الشعوبي فقال بعضهم يجب قتله لان المراد بانه يجب قتله حدا وان لم يكن كافرا فتامل
قوله وح فلا بد من احد امرين يمكن ان يقال لا حاجة الى شيء منهما لجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بكذبه او ينصب امارات دالة على كذبه
بحيث يعلم منها قطعا قوله لا يبلغ الكرامة درجة المعجزة في هذا مرادوا بان من جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقد روي مثل ذلك
عن كثير من السلف وهذا قبل ان الامة براة بينهم في ما وقع معجزة لنبي لا يروم صحيح مثله كرامة لا منه اذا كانت على طريقه قوله وعن السادس
هذا الجواب عن اول الوجهين المذكورين في السادس واما الجواب عن ثانيهما فيعلم من جواب السابع قوله بيان الملازمة ان التواتر
يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طبقة حكم ما قبلها فاذا افاد المائة افاد والتسعة والتسعون واذا افاد هذا افاد والثمانية و
التسعون الى ان يبلغ الواحد قوله استواء الطرفين والواسطة المراد من الطرفين والواسطة التي هي محل الاستواء الاستواء في الكثرة
وامتناع تواطئهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة المخبر الاول والثاني والثالث وبالاستواء هو الاستواء في احتمال قولهم الصدق
والكذب فان العلم يختلف باختلاف المخبرين كما انه يختلف بالوقايع فيشبه استواء المخبر الاول والذي يليه بان ما يبلغ والعلم به ممتنع
والوجه الاول هو المفهوم من زمانه العقول والثاني هو المناسب لنفي ايجاب التواتر للعلم مطلقا اي سواء كان في قرون او قرن واحد
فتامل قوله عندنا معاشر الاشاعرة ويمكن منع تساوي طبقات الاعداد من غير بنائه على اصل الاشعري ومنع ما يدعي من قوة الفرق
على ما لا يتوى عليه الخمسة والثمانية قوله فلانم تساوي طبقات الاعداد وقد يقال لا شك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل
من تلك الطبقات على السوية نعم قد يخلق عقيب البعض دون آخر بحسب مشيئته وارادته وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الاقتضاء المذكور
في حد ذاتها وانت خبير بانه يمكن رجع منع التساوي المذكور في الكتاب الى هذا ايضا فتدبر قوله ضروري عندنا لا نزاع في انه قال
عندنا لان الكعبي وابا الحسين ذهبا الى انه نظري زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر
الدال عليه دائر بين السنة فحوى لا يتصور تواطيهم على الكذب والثانية ان كل خبر شانه ذلك فهو صادق والجواب المنع فان الخبر
اذا بلغ حد التواتر ~~بالفعل فقطعا من حيث انه يحصل العلم ضرورة~~ يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة بلوغه
حد التواتر بالفعل فضلا عن استحضار ذلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطرائق الاكتساب وترتيب
المقدمات قوله اما الاول فمتواتر في تواتر الحلقة بالبيان اي نبت في الموضعين باعتبار الدعوى وتذكير البارز في الحلقة باعتبار
الاوقات قوله فائتوا بسورة من مثله قد ذكر بانه حواشي المطول اه قوله من مثله ان جعل متعلقا بفائتوا فالضمير للعبد

بالعرفة

في ما نزلنا وان جعل مستق الضمير لسورة فاما راجع اليه او الى الموصول فليرجع اليه قوله وقيد بالمقدرة عليه بان الانسب ترك
الاعتبار بالبلاغة لانه كلما كان ابلغ من البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في الاعجاز قوله لو كان ببلاغتها يلتفت الى الاعجاز لم يوقع
قيل هذا مدفوع بان اعجاز القرآن نظير الاتيين الاولى صفة فلهذا التشهد بالبينة مع ما فيه من رعاية الشرع قوله وليس لها حد سابق
في الكلام بمعاني انف عبارة الكتاب لانه الانسب بالحق والموافق للكلام الآتي في الاعجاز حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس
له حد يتفق عنده اذ ما من فصيح الا وفي غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهي البلاغة في كل عصر الى فصيح لا افصح منه ثم قول الشارح ولا
تتجاوزه سفنا ما ولا يمكن ان تنتهي وزره فلا ينافي قول المص فيما سبق وظن ان الموجود منها انما هو دون الممكن واذا احل لحد في اطلاع
المص على ما لا يتجاوزه الضاغطة بالفعل لم يكن ايضا مخالفا لكلامه السابق فتنبه قوله سيما اذا انصرف فيه باد في تغيير الكتاب
لهذا الكلام ان يورده قبلا آية يكون موزونة بلا تصرف فلا يناسب ايراد قوله تع وتخبرهم الآية قوله بالصحة وعدمها فيه دفع لما يتبادر
لا معنى لذكر الصحة والشكر او ايضاح الواضح في افهم الاختلاف ووجه الدفع ظاهر وقد يجاب بان المقصود الخلو عن الاختلاف وساير
الخلل فلذا قال واي خلل اعظم من الكلام قوله انا نجد فيه اختلافا كثيرا قيل فيه من الاختلافات ما يربى على اثنى عشر الفا كما شرع اصحى التواتر
تتعلقون بها اليك قوله للمعاندين كثير وان زاد جميع المتحدين فلاشك ان تواطيهم على المكابرة لم يتبع بل بعضهم قد آمن ولم يكابر ولكن
ظاهر بان تامل قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة تحتمل ان يتوسل لصرف الدواعي الى المعارضة مطلق بالاث الجديد او بما سبق
في لا يرد ما ذكره لكنه بعيد لا يلتفت اليه قوله وليس اذا لم يكن ان به اندفع ما اورد على مذهب النافين قوله هذا وانما تعرض لانه
لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم التركيب وكان ذلك لانه قول مرجوح لا حاجة الى الذب عنه قوله وايضا فيمكن ان
فان قلت قوله تع فاتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الا ان المقصود انه يكفي في اثبات النبوة كون المجموع
معجزا والكلام فيه لان توجه تلك الآية على انها قد تحمل على المبالغة كما نقل عن ابن ع وان كان بعيدا جدا قبيل الشبهة بافيه اذ يكفي السورة
الطويلة الى خطب كثيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الاول وان تعال ان ابلغ قصيدة لا تخلو عن قصور يفوت به حسن البلاغة
فليتامل قوله مروي بالاحاد وقال الامام الرازي هذه الرواية مختلفة لانه قد ثبت ان النبي عم هو الذي تولى جمع القرآن قوله
منقول بالتواتر اي ما من آية الا وقد حفظها جمع يمتنع الحجة بتواطيهم وان لم يبلغ حفظ القرآن كله في عهد النبي عم حد التواتر اذ روي
انهم ستة نفر وفيه بحث وجوابه ان منقولية جميع القرآن بالتواتر لا تنفع في اختلاف الصحابة في بعض السور لاحتمال ان لا يثبت عند المنكر
بالتواتر وقت الاختلاف وان لا يكم بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروي ثبات بعض الصحابة برهة من الزمان على خلافه قال الامام
في نهاية العقول روي ان ابن مسعود كان ينكر ان الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على انكاره في زمن ابي بكر وعمر وعثمان رضي
عنهم وهم لم يمنعوه ولاشك ان الرواية على هذا الوجه مما لا يلتفت اليها قوله بل في مجرد كونه من القرآن اعترض عليه بان ماهية
القرآن هو النظم المعجز المنزل من الله للتحدي بسورة منه فعند الاعتراف بانه منزل من الله والاعجاز لا يتصور الانكار لقرآنيته واجيب بان ماهية
القرآن هي المنزل للاعجاز بسورة منه وكونه معجزا لا يوجب انزاله للاعجاز قوله واما البسملة جواب عما يرد على دعوى ان جميع القرآن
منقول بالتواتر قوله واقلها ثلث آيات فان قلت كيف يصح دعوى اعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز بان البشر يقدر
على اكثر من ذلك حيث قال في حكاية عن موسى عم قال رب اشرح لي صدري الى قوله تع انك كنت بنا بصيرا فان هذه احدى عشر آية

امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثيرة ان اراد مجرد الكثرة فالامتناع العادي ثم فان

صدرت عن موسى عم قلت المحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه قوله ان هذا السحر تخييل وتوهيم قيل هذا ميل الى مذهب الاعتزال
اللهم الا ان يدعى ان سحر فرعون كان تخييلا وتوهيما قوله ليس بمعجز عنده هذا القائل لانه لا يعجز وقد قال تع فليأتوا بحديث مثله وقال عز
من قائل فأتوا بسورة من مثله لكن ورود الالزام من جهة اخرى لا تنكر في هذا المقام كما اشرنا اليه فليتامل قوله ان ما في القرآن ليس
بوزن الشعر فان قلت فيه تناقض من وجوه احدها ان بين قوله تع فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله لا يسأل عن ذنوبهم
المجرمون وبين قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين تناقض
قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الموضوع وغير ذلك وقد عرفت بقوله تع في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ان يوم
القيمة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه مشتمل على مقامات مختلفة فاذا احتمل ان يكون السؤال في وقت من اوقات يوم القيمة ولا يكون
في آخر او في مقام من مقاماته ولا يكون في آخر او يقيد من القيود كالتوبيخ او التبرير او غير ذلك مرة وبغير ذلك القيد اخرى لم يتحقق التناقض
وبمثل هذا الجواب يندفع توهم التناقض بين قوله تع فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وبين قوله تع واقبل بعضهم على بعض
يتساءلون وقوله تع يوم يأتي كل نفس تجادل عن نفسها وقوله عز من قائل يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وامثال هذه
الآيات واما توهم التناقض بين قوله تع ليس لهم طعام الا من ضريع وقوله تع ولا طعام الا من غسلين فمدفوع بان الآيتين
في صنف الطائفتين من اهل النار اعاذنا الله تع منها قوله ثم ان الشعر ما قصد وزنه اذ المراد بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم
مراعى جانبه لا ان يقصد المتكلم المعنى ويتأدى به بكلمات لائقة من حيث الفصاحة في تركيب تلك الكلمات يوجب البلاغة فيستتبع ذلك
كون الكلام موزونا او ان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الاوساط فيتفق ان يأتي موزونا كذا في المفتاح فعلى هذا لا يرد
ما يتوهم من ان الله تع لا يخفى عليه خافية وهو فاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه تع معلوم له تع كونه موزونا وصادر عن قصد
واختيار فلا معنى لنفي كون وزنه مقصودا فتامل قوله ومنها ان النفخة الواحدة الا وايضا فيه تكذيب لطعنهم ودفع لقول عند التحدي
يجوز قد سبق الى صوغها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانيا قوله نفخة النفخة وهو قوله حين عرض عليها المصحف قوله مثل الظن
وقيل هذا الكلام لدفع توهم ان الواو بمعنى او اذ قد يكون بعضا ما فلا يجب صيام جميع الشهر لان او قد يكون للتخيير فكذا اما هو
بعضا ما قوله وما نقل منه تواترا فهو ما قال الرسول عم انزل القرآن على سبعة احرف الا لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد ما لم يتبين منع
الاختلاف المنفي في الآية الكريمة كما لا يخفى على المتامل في تقرير الشبهة فالصواب ان يبين منع الاختلاف كما بينه في جواب الثانية هذا
واعلم ان اصوب محمل يحمل عليه قوله عم على سبعة احرف ما جاء حوله الامام عبد الله ابن المسلم ابن قتيبة الهمداني قدس الله روحه من
ان المراد بسبعة الاحرف سبعة انحاء من الاختلاف الشتى فيه في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حصر تلك الانحاء ان ترد الى اللفظ و
المعنى دون صورة الكتابة لما ان النبي عم كان اميا ما عرف الكتابة ولا صورة الكلم فيتأتى منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها في السبعة
ان الاختلاف بين القرائتين اما ان يكون راجعا الى الثبات حلية والسقوط او الا ولو كان احدهما ان لا يتفاوت المعنى مثل وما عملته ايديهم
في موضع وما عملت بالاستدعاء الموصول الراجع اليه وثانيهما ان يتفاوت مثل قراءة بعض ان الساعة آتية اكاد اخفيها من نفسي
واما راجعا الى التغيير نفس الكلمة وانه ثلثة انواع احدها ان يتغير الكلمتان والمعنى واحد مثل ويأمرون الناس بالبخل وبالبخل
وثانيها ان تتغير الكلمتان ويتغير المعنى مثل ان الساعة آتية اكاد اخفيها بضم الهمزة بمعنى اكتمها واخفيها بفتح الهمزة بمعنى اظهرها وثالثها

انزال القرآن على سبعة احرف

مفرقة

تحملت

ان يتغير الكلمتان ويختلف المعنى كالصوف المنفوش في موضع كالعهن المنفوش واما ان يكون راجعا الى امر عارض للفظ وانه نوعان
احدهما الموضع مثل وجاءت سكرة الحق بالموت بدل سكرة الموت بالحق وثانيهما الاعراب مثل ان ترن انا اقل وانا اقل فهذه سبعة وجوه
من الاختلاف **قوله** بعضه واصل في البلاغة وبعضه قاصر عنه عبارة الكشاف في هذه اوكان بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه وما
كان يرد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لان مقدار آية وآيتين لا اعجاز له يكون موجودا بالاتفاق فكيف يستدل بانتفائه على
انه من عند الله وايضا هذا يدل على ان البشر يقدر على تأليف كلام معجز عدل عنه الشارح الى قوله حد البلاغة واراد به مرتبة البلاغة لا نهايتها التي
هي مرتبة الاعجاز رضي بترد عليه الاعتراضان المذكوران وان اجتماعهما في حواشي المطول **قوله** واعلم ان الشبهة الثالثة يشير ما في اطلاع المفضل
من الفضل لانه قال وعن الثالثة ان تكرار فوائد مع انها الاشتمال على اللحن وقال وعن الرابعة ان ما نقل احادا ومع انها الاشتمال على التكرار
قوله اقتربت الساعة وانشق القمر روي ان الكفار سألوا عن رسول الله عم آية فانشق القمر وقيل معناه ينشق يوم القيامة فعبر عن المستقبل
بالماضي لتحقق وقوعه ويؤيد الاول انه قرئ وقد انشق القمر اي اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها انشقاق القمر **قوله** منهم جابر
افرده بالذكر اجمالا لانه راوي القصة ووجه التسمية بالباقر قول جابر هو الذي يبقر العلم حتى قال كأنه بطابر كل ما اعطاه الله سبحانه في اعا
اخفاه ثم قال لو جابر رضي الله عنه انه في مقام ابى الموت على الحيوة **قوله** ولما دعى للمباس الاسكفة الغنية صبحهم ابى دخل عليهم في
الصباح رضي بعضهم الى شيء والملاة بضم الميم والمد الربطة وهي الملحفة واذ اخرج لقطتان والكثر من اصله اهل مكة واحدة جنو في
الحديث عم الرجل صنو ابيه تامل **قوله** وكلام الذراع مسمومة اللحم اذا السموية وبعض اصحابه عليه السلام هو بشر بن البراء وروي انه عم قال
كل سنة يجيئ ذلك الوقت يتحرك السم وقال عليه السلام في مرض موته الآن قطع عرق قلبي ومنه قيل ان الله سبحانه وتعالى اكرمه عم بالشهادة في الفضائل **قوله**
روي ان ماعبا الاول ارض وانه كان سودا كانه احرقت بالنار والاقعاء الجلوس على الاليتين **قوله** ثم ضرع حصبها الخف على وزن الضلع ولد
الظبية والغزال اخذ والمراد ولعل المراد التابعة الجايز **قوله** لو دعوت اي العذق بالفتح النخلة وبالكسر الكباسة وهي من التمر بمنزلة العنقود من العنب
قوله الحيس الطيس تمر يختلط بسمن واقط والتور انا يشرب فيه بينا وبده اي يجيئون عليه نوبة نوبة **قوله** جوامع الكلم الجوامع للبلاغة **قوله**
بالفتح نتف يحتج نتف تحفا اي قتله عما **قوله** نجم الابطال بتقديم الجيم على الهاء المهملة ولكل اي يتاخر عن الحرب **قوله** ونهاية حياته شماخ الرجل بالضم
شجاعه وهو شهيم اي جلد ذكي الفواد والخفان بفتح الجيم الغليب **قوله** لاكتاب لهم هذا بالنسبة الى مشركي العرب خاصة وان كانت البعثة عامة **قوله**
من باب برهان اللم قيل البرهان اللمي هو الاستدلال بالعلة على المعلول وكون ما ذكر من نتيجة مكارم الاخلاق وغير ذلك للنبوة انما يظهر على
اصل الحكيم واما على اصل المتكلمين فلا لانه يحيل على العلة العادية **قوله** الا العيسوية اصحاب ابى عيسى وقالوا انه عم رسول الى بني اسرائيل
قومه وجوابه ان المراد يحتمل الكون قوما شاء النبي فيهم لانه على تسليم رسالته ولو خاصة تستلزم صدقه وقد ثبت بالتواتر انه عم ادعى انه
مبعوث كافة الامم لا الى العرب خاصة **قوله** لكن النسخ امر محال يرد عليهم انه جاء في التورية ان الله تعالى قال لآدم وحواء قد احللت لكل دابة
على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى مع اباحته في شريعة آدم فكيف يدعون استحالة
النسخ مطلقا **قوله** اي لا يعلم فوائدها حمل الكلام على حذف المضاف ولم يحمله على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يحتمل للخوف جهل المصلحة والبدا الاول
عدم علم فوائدها في امر ظاهر فتامل **قوله** والجواب انه لا يجب في الحقيقة لا يلزم ان يكون اهمالها بلا سبب بدا لان له الفعل والترك فيفعل تارة
ويترك اخرى لا الاجلال انه ما كان ينبغي وان سمى مثله بدا فهذا تسليم اسمي اسمه **قوله** ولكن يحتمل المحكم عليه هذا هو الظاهر لان احكام الانجيل تبقية

بالطهور بين الاسلام ولاشك ان بعض الناس ادركوا الطلا الحكميين في بداية الاسلام فان قلت كيف يدعى اختلاف القبلتين المتعلقين بالحكم الناسخ والمنسوخ
وقد يشتبان فيمن نسخ الصلوة الى بيت المقدس بلغ اهل قبا وهم في صلوة الظهر فتحولوا الى الكعبة بلا انتقض صلوتهم فاتحد صورة الحكمين قلت بل اختلف صورتهما
باعتبار ما فيهن من الصلوة **قوله** واما الثالث ففيه بحث لان النقض بعد زمان الشريعة موجب للزمان وجود الناسخ **قوله** والجواب منع تواتره وكذلك على انه كثيرا ما
يعبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان **قوله** كما انه من بخت نصر قتل عليه ان بخت نصر انما قتل يهود الشام وبيت المقدس وهم كانوا منتشرين في اقطار
الارض ومغاربها اللهم الا ان يدعي انتشارهم في ذلك الزمان **قوله** لا يؤدي الى ابطال دلالة المعجزة قبل لا نم ان الكذب فيما سوى دعوى الرسالة مما يبلغه
الى الخلائق يؤدي الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه فيما يتعلق بدعوى الرسالة او فيما يبلغه عن الله سبحانه مقرونا بدعوى النبوة المقرونة
باظهار المعجزة وجوابه ما مر من ان الخارق لا يظهر على يد من يكذب عمدا فالمعجزة تدل على صدقه في جميع ما يبلغه عن الله سبحانه حالا واستقبالا **قوله**
وايضا ما ذكره منقوض بالنقض بالنسبة الى ما فعل عليه وسلم من وجوب اظهار الكفر عند خوف الهلاك لان اظهار الكفر في التهلكة حرام يجب اجتنابه بالنسبة
الى مانهم من ظاهر قوله وحين الشيعة لان الجواز لا ينافي التحلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى ان القاء النفس في التهلكة انما يلزم اذا لم يكن التيقن
عالما بعدم اهلاك قومه وعدم قدرتهم عليه وموسى عم كان عالما به كما دل عليه صريح قوله تعالى لا تخافا انني معكما اي بالحفظ والنصر بعد قول موسى و
هرون عليهما السلام ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى نعم يتم النقض ببعض الانبياء فان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا ان يقال ان الكفار قتلوا
فريقا من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر **قوله** اللهم الا ان ... الوجب
سقوط هيبتهم يرد عليه ان السقوط في الطهور والصدور رغيره وغير مستو ايا ما **قوله** الا الحشوية هي بفتح الشين منسوبة الى الحشوية على وزن فعولة
وهي قرية من قرى خراسان **قوله** كتهود الامهات التشهر الزنا وكذلك التشهير كتهود والزنا **قوله** ولاشك ان زجرهم ابتداء لهم في كون زجرهم عن المنكر
ابتداء لهم بحث **قوله** انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار اي جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة لا شوب فيها هي ذكرى الدار اي ذكرهم للآخرة
واياها فلو تضمنهم في الطاعة بسببها **قوله** فلما افهموا الى انه من حزب الشيطان فيه ان حزب الشيطان الكافر يدل عليه سياق الآية في آخر سورة
المجادلة ولو سلم العموم فهو المذنب الغير التائب والعاصم **قوله** النابع لانه لا عموم في جميع الانبياء ولو سلم فلا ينبغي السهو على ان صحة الاستناد
في الشيئ الى الكل يستلزم صحته في هذا الاستعمال **قوله** فان الاتباع اي اتباع قيل عليه لا نم ان المعنى اطلبا باخذ الحكم من المبلغ وامر السهو والنسيان و
قلة الالتفات ليس مما يؤخذ المعنى اطلب انه لذلك صح يجنب عن الاتباع وهو مامور بالاتباع فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع في جميع الاحكام
الكاذبة اللهم الا ان يشير الى تنبيه الانبياء في الحال وتنبيههم للمعنى طلباه فتامل **قوله** الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه قيل يحتمل ان يكون النهي في
قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة للتنزيه وترك المندوب من مثله يسمى عصيانا اغوانه وظلما **قوله** ولانه لو هناك هذا جملة معترضة وجزاء ان
قوله كان نبيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة يدل على انه اوحي قبل خروجه
من الجنة فيدل على نبوته فيها لان انزال الوحي لا يستلزم النبوة لنزوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه مع ان المراة لا تتصور نبوتها لانا نقول
المنفيهم مما ورد في حق آدم من الآيات هو استماع الكلام المنظوم في النفط وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي
بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى في الروع في النفط او سماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة و
هو المراد مما ورد في حق ام موسى عليهما السلام على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا واما انه ليس له امة في الجنة فغير بعيد عنه بان
اقتصوا ان له ورد بان الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قالوا في تعريف النبي هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس والى قوم كذا او بلغهم

يدفع بان غير المشهور وهو الارسال الى الواحد فقط والتونيب المذكور لا يقتضي كون الناس المرسل اليهم موجودين في ابتداء الارسال اذ لا شك
ان البعض الذي تولد ومن بعد الارسال يدخلون فيه قطعا فادم عليه السلام يجوز ان يكون مرسلا الى حواء وبنيها ويكون الموجود في ابتداء
الارسال هو حواء فقط لكن فان في لباب الاربعين لو كان آدم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة
سوى حواء وكان الخطاب لهما بدون واسطة آدم لقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة والملائكة مرسل اليه فلا يحتاجون الى رسول آخر وانت
خبير بان ما ذكره يدل على ان الوحي المذكور لا يستلزم النبوة مع انهم صرحوا بان نبوته عليه السلام ثبتت بالكتاب فكان الاقرب والله اعلم ان الخطاب
بلا واسطة مع آدم عم واما قوله ولا تقربا فعلى طريق التغليب كما تقرر في المعاني والله اعلم **قوله** وقد يقال قيل هذا قريب من الحق لان
اول الآية وهو قوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك التقدير كما يدل عليه ضمير جمع في يشركون في آخر الآية **قوله** وقد قال ابن
عباس المذكور في الاربعين انه روي عن جعفر الصادق ان الله تعالى اني اتخذتك خليلا وعلامته اني احيي واميت بدعائه وهذه العبارة
اظهر مما في الكتاب **قوله** قلنا هو اي قيل وايضا يجوز ان يكون قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاسئلوهم وعنى به نفسه
لان الانسان اكبر من كل صنم ولا يخفى انه تعسف سيما مع وجود بل **قوله** فليعلم الله تعالى اخبر به وايضا يحتمل ان يكون سقيما في ذلك الوقت
فلم يكن قوله كذبا او كان على تأويل الاستقبال كما في قوله في انك ميت او اراد سقيم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وهم بها لحبث وهو
ان ابراهيم عم صرح في حديث الشفاعة بصدور الكذب منه واما ان المراد تصويره بصورة الكذب في مقام الشفاعة فذكره مع انه ليس بكذب
تمويه لا يصلح منه عم قيل ويمكن حمله على انه من الكذب المباح للتخلص عن يد الظالم والتبري عن مجتمعهم **قوله** اي قول موسى للخضر عم
قيل يحتمل ان يكون ما مر بين موسى وخضر عليهما السلام قبل نبوة موسى عم لانه بعدما ارسل لم يكن له وقت يصرفه في تعلم العلم بل هو مشغول بالحكم
من العليم الحكيم وقيل ان موسى ههنا غير موسى النبي عم لان يكون صاحبه غير الخضر لان التواريخ نطقت بان الخضر المشهور لم يكن في زمن
موسى عم بل ولد بعد وفاته بسنتين والمذكور في تفسير القاضي وغيره ان موسى عم خطب الناس بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة
فاعجب بها فقيل له هل تعلم احدا اعلم منك فقال لا فاوحى الله تعالى اليه بل عبدنا الخضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر في ايام افريدون الملك
وكان على مقدمة ذي القرنين الاكبر وبقي الى ايام موسى عم والله اعلم **قوله** وسائل الى القتل والزنا فيه نظر اذ لم يسند اليه الزنا في القصة
بل انه تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنا مما لا وجه له **قوله** وزعموا انهم الاظهر ان يقال والظهر وانهم كما لا يخفى **قوله** حتى السا
الظن بالمخصوص اذا كان المخصوص المظنون شرا او ما يجري مجراه يطلق فيات دون الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن
في جنس الخير وان لم يطابق المظنون الواقع ولهذا قال اساء الظن **قوله** ان ساقت الحيا والصبا من حبل التمايم على ثلث قوايم
وقد قام الرابعة على طرف الحافر **قوله** سغار على العيبة العالية بالعين المهملة شهوة الكبش يقال غام الرجل يغيم ويعام غيمة والغيم
بالغين المعجمة العطش وحر الجوف وهذا وان كان انسب بما سبق الا ان الثنية بانها لم تذكر في الصحاح وان المذكور الغيم بدونها **قوله**
اي الامر حمل الذكر على الامر لان الامر بسبب الذكر **قوله** لان رباط الخيل الرباط المرابطة وهي ملازمة ثغر العدو ورباط الخيل مرابطتها
ويقال الرباط الخيل الخمس فما فوقها **قوله** لا يرقا لها دمع اي لا يسكن من رقا الدمع يرقا رقا ورقوءا اذا سكن **قوله** والولائد
جمع وليدة وهي الجارية والغلاء المغانة وجمع الغلا **قوله** فخاف الشيطان ان يهلكه الشيطان منصوب بنزع الخافض اي من الشيطان
قوله فائقة على جميع الممالك ان قلت يكفي في الاعجاز ان يعطي مملكة فائقة على مملكة اهل زمانه فلم قال لا ينبغي لاحد من بعدي قلت

رسل

وقيل اضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به الى عبد المطلب ه

يحتمل ان يكون مراده من قوله من بعدي من غيري في زمانه وينوب منه قول القاضي اي لا ينبغي لاحد ان يسلبه مني بعد هذه
السلبة **قوله** او اراد ضلاله في امور الدنيا قيل انه عم ضل في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل
في طريق الشام حين خرج به ابو طالب **قوله** مناص افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى هي اصنام كانت لهم والثالثة
والاخرى صفتان للمناة وفائدتها التاكيد كقوله تعالى يطير بجناحيه او الاخرى من التاخر في الرتبة **قوله** تلك الغرانيق العلى الغرنيق
بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجل فواحده غرنيق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون
فيهما وغرنوق بالضم وغرانق جمع الشاب الناعم والجمع الغرانق والغرانيق والغرانقة **قوله** فحاصل وعلى هذين القولين الفرق بين
التقريبين ان الوحي والامر بالنكاح كان قبل التطليق في الاول وبعده في الثاني ولان سبب التطليق خصوص القصة والنشوز
في الثاني دون الاول **قوله** وكان وصفها يكون زوجا له كذبا فان قلت يجوز ان يكون ذلك الوصف باعتبار ما كان او باعتبار الظاهر
واعتقاد الزوجين ومثله مجاز شايع لا يكون كذبا لما ذكر في المفتاح وغيره من ان المجاز ينافي الكذب قلت هذا انما يكون مجازا
منافيا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة من ارادة الحقيقة ولم يوجد ههنا كما لا يخفى **قوله** لكن وجب على الزوج تطليقها فان قيل
فعلى هذا يكون الامر بالامساك امرا بترك الواجب قلت لعله كان الواجب موسعا لا مضيقا فلا محذور **قوله** الرابع ما كان لنبي الآية
روي ان النبي عم اتى بسبعين اسيرا يوم البدر فيهم العباس عمه رضي الله عنه وعقيل ابن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك
واهلك استبقهم لعل الله يتوب عليهم وخذ منهم فدية تتقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك من بلدك
فاضرب اعناقهم وقال سعيد ابن معاذ الاثخان احب الي فرضي رسول الله بالفداء فنزلت الآية **قوله** الخامس عفا الله عنك الاية روي
ان رسول الله عم بعد رجوعه عن الطائف استنفر قوما الى تبوك وكان في وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو
فاستأذن طائفة منهم في التخلف واعتلوا العلل فسمح عم ما ذكر بهم واذن لهم في التخلف فنزلت الآية وانما عاتبه الله تعالى مع عذره
اليه عم لانه كان عليه ان يتفحص عن معاذيرهم فقصر في ذلك **قوله** والخطاب النبي لا يدل على الوقوع قيل لو سلم محذور ان يكون
النهي لتشنيع سابقا ولا يخفى انه احتمال عقلي لا يلتفت اليه في هذا المقام كما يدل عليه الرجوع الى كتب التفاسير **قوله** على اياك اعني
واسمعي يا جارة اي نزل القرآن على هذا الاسلوب وهو ان يخاطب احد ويراد استماع غيره وجاء الرجل زوجة فلان وانت خبير بان ما
الثنا يدرينه قد يتبع ما ذكر في الغاية الثانية الا ان يقال المراد بمجموع الغايتين وقد يقال ان اريد بالشك ما يعم الوهم كما هو
شايع في عبارتهم الوقف يصح الغاية الاولى ايضا لا على الرجوع على تقدير الشك فتامل **قوله** لان الماهية الحقيقية بثبوت الاجنبية
لحقيقته للعصمة بناء على قول الفلاسفة والا فهي عندنا امر عدمي كما دل عليه كلامه **قوله** خاصية في نفس الشخص الفرق بينها و
بين الملكة المذكورة ان الملكة مكسوب للعبد ولا يمنع قدرة الفعل بخلاف الخاصية **قوله** اذ لا مدح الا ربقوله ولا ثواب الا ان
المراد بالمدح المدح في نظر الشرع المستلزم للثواب لان المحلية تكفي في مطلق المدح على ما سبق واما الثواب فانما يترتب على الفعل
الاختياري يعني لما حصل عند القصد والاختيار بطريق جري العادة فتامل **قوله** وذلك انما يتصور لمن لا يعلم الا وايضا النبية
وصف بالنبي اهانة الموصوف والتعجب والتركية وصنف النفس بالجبل تعظيما وتبجيلا وغرض الملائكة ما كان ذلك بل كان تذكر
ما بينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك **قوله** للغلبة هذا بناء على الظاهر الذي هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال

الرجال
بالعنق
بكونها
الوجوب في
يوم في
في التقدم
المتقدم في
سهم
قوله
فتامل
ما يترتب ه
ولا ثواب ه

ايضا لما كانوا مامورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل للاهد والتوسل به
علم ان الاصاغر ايضا مامورون به فالضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين فكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس كذا ذكره
الفاضل قوله مسمين بالجن روي ابن عباس رضي الله عنه ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من
التجنن وهو التستر وكان من الملائكة طائفة تستترون اي غائبون عن الرؤية لعلو مرتبتهم لا يراهم الملائكة ايضا ومنهم منزلة وكذلك
كانت مسمين بالجن قوله لا نفيا ولا اثباتا واما قصة هاروت وماروت فهي مشهورة فقد ابان السحر وكانوا يتعلمون الامور الغائبة
من الشيطان ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزل لهما الله تعالى ليعلما الناس وكيفية ليتخلص الناس ليعلموا الفرق بين المعجزة
والسحر ولا ذنب لهم فيه كذا في الكشاف قوله وان الظن انما جرى في الادلة الآتية وتستوقف وجه الاكتفاء بالظن قوله في تفضيل
الانبياء على الملائكة قال الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية سألت عن رسول الله عليه السلام في الواقعة فقال عليه السلام ان الملائكة افضل فقلت
يا رسول الله ان سئلت ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار ان قد علمتم اني افضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح
اني قلت عن الله سبحانه وتعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم وكم ذاكر الله تعالى في ملأ انا فيهم
فذكره الله تعالى في ملأ خير من ذلك الملأ الذي انا فيهم ولمن لا يسلم بحجية هذا فيمكن ان يجاب عن الاستدلال بنفس الحديث بان خيرية الملأ
يجوز ان يكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة الف من الملائكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله عليه السلام لا ينافي ان
ان يكون عليه السلام افضل من كل واحد من تلك المائة الالف بمعنى ان يكون ثوابه عليه السلام اكثر من ثوابه كما هو محل النزاع ههنا فتدبر قوله
الاول قوله تعالى قد سبق ان آدم عليه السلام لم يكن نبيا في الجنة اذ لا امة له هناك فكيف قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة
واما في فضل غير النبي عليه السلام على الملائكة المقربين فمن بمعنى ان ليس نبيا لا في الحال ولا في الاستقبال لا يكون افضل منهم لكن هذا الوسط
انما يتم اذا كانت الملائكة المامورون بالسجود الجميع لا ملائكة الارض فقط وفيه بحث فان قوله تعالى في آخر سورة الاعراف ان
الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون بتقديم له على يسجدون يدل على ان الملائكة المقربين لا يسجدون
الا لله تعالى فان تقديم ما حقه التاخير يفيد ذلك كما تقرر في المعاني وجوابه ان تقديم له يجوز ان يكون للاهتمام ولرعاية الفاصلة
فان دلالة التقديم المذكور على الحصر ليس بجلية كما تقرر ايضا في المعاني ثم ان قوله تعالى كلهم اجمعون بتاكيدين يدل على صدور
السجود من الجميع وشمول الامر اياهم فيثبت المطلوب قوله وعكسه على خلاف الحكمة به يظهر ان اهل السنة يقولون برعاية
مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها قوله واقدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واما قوله عليه السلام سيد القوم خادمهم
فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد في اصلاح المرام والمصالح والاذهان وقد يجاب بان الخدمة من نفس غير الامر بالخدمة
الذي هو معنى الاقدام وفيه الكلام ولو صح ان التكليف يختلف بحسب اختلاف المصالح والازمان ولهذا اختلفت الشرائع فلعل
المصلحة عند خلافة آدم سجود الملائكة له وفي زمان آخر عكسه وقد يؤيد ذلك بان الحكمة في امرهم بالسجود وعلى ما روي
في التفاسير اظهار ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم وذلك انما يظهر بامر الافضل والمساوي قوله وايضا جاز ان يجوز ان
يكون هناك حكمة اخرى لا نعلمها قوله لانا نقول قوله الا قبيل هذا انما يدل ان ابليس فهم من هذا التكريم وتعليل امره بانهم خير منه
التكريم ابتلاء لا انكري ولو صح فالدليل هذا القول لا الامر بالسجود وجوابه ما سمعته من الاستاذ المحقق وهو ان نسبة الله

قصة هاروت وماروت

202

جرت في كلامه على انه تعالى اذا حكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع وبهذا رد على من قال ان قوم لوط كانوا يطلبون
منه عليه السلام ان يبين وجهم بيانه وكان عليه السلام يمتنع منه بقوله تعالى حكاية عنهم بلا الى رفا لو القد علمت ما لنا في بناتك من حق واذا ثبت بهذا
ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به دليلا على المطلوب كما لا يخفى قوله لان الآية سيقت فيه دفع لما يقال ان الملائكة علموا
اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانتظار المتوالية فلا يلزم
بها ذكر افضلية آدم منهم ووجه الدفع ظاهر قوله والاشق فيكون افضل فيه بحث وهو انه قد سبق ان المراد بالحديث هو ان
الاشق افضل بعد المساواة في جهة المصالح فلعل في عبادة الملائكة مصالح لا تخفى فلا يثبت افضلية عبادة البشر منهم وان
كانت اشق ويمكن ان يقال ما ذكرته احتمال قادح في اليقين لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفى
فيه بالظن والتحري للعجز عن القطع واليقين قوله بل كمالاتها كلها بالفعل هذا في صنف من الملائكة وهم الروحانيات المذكورة
في الوجه الثاني قوله ونسبة النفوس كنسبة الاب واي نسبة النفوس الى الروحانيات كنسبة الاب والام في الهيئة لكل العلوية تحكي
الى الهيئة لكل الشرف كذلك الروحانيات قوله الروحانيات قوية لا يخفى ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة منقوض
بالملائكة الارضية التي لا نزاع في افضلية الانبياء عليهم قوله مبني على التوهم عند الفلاسفة فان الملائكة عندنا اجسام لطيفة لا
من قبيل المجردات وكون كمالاتهم كلها بالفعل ممنوع وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم قوله فتدبر اي لتطلع
على ان ما ذكر من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على افضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم قوله فمنشأ بما مثل ذلك اي صلحا متمنيين
له قبيل الاصل منع النبوة كما سبق فغاية التفضيل على آدم قبل النبوة والا فاني منصور من النبي الجليل بهذه المسئلة
ظلام الشيطان قوله الجواب ان النصارى وقد يجاب ايضا بان معنى الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات
الله لا ان الغرض الاصلي الرد على الاول فتقدم والترتيب ظاهر وقد اجاب في لباب الاربعين بان نبينا عليه السلام افضل
من المسيح ولا يلزم من ترجيح شيء على المفضول ترجيحه على الفاضل وبان الآية تقتضي ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح
كل واحد وفيه النزاع وقد يدفع الاول بانه لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه ما فيه قوله قال
الامام الرازي الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء انهم ينكرون جوازها وقد يبني النقل على هذا الظاهر وكان الحمل
فائدة بيان ان الخلاف المذكور في المتن في الوقوع لا الجواز قوله مما لا يتقدم عليه يتصف اما على الاول فلان النبوة تجب
ان يكون مقرونة بالتحدي وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول عليه السلام يمكن الاستدلال بها وما ذكر من الامور ليس
كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لزكريا عليه السلام لعلم كيفية حدوثها والثاني اختص لقدرته تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب
وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا واما الثاني فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عليه السلام لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا
معنى للكرامة الا ظهور امر خارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة وهي كذلك
ثم ان هذه الحوادث ذكر مفصلا في حال مريم ولا ذكر فيها لزكريا ولا لعيسى عليهما السلام قوله وهي ارهاصات هذا على الاشهر
وقيل الذي احضر العرش هو الخضر عليه السلام وقيل جبرائيل عليه السلام او ملك ايده الله تعالى به وقيل سليمان نفسه قوله المقصد الثاني
في المعاد المعاد ههنا مصدر ميمي او اسم مكان او زمان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى

يكتفى في المسائل العلمية بالظن

الملائكة عندنا اجسام لطيفة لا من قبيل المجردات

الوجود بعد الفنا او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة
واما المعاد الروحاني على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد من علاقة البدن واستعمال الالات
قوله لنا انه لا يمتنع وجوده اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون سبب امتناع العود وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم
لازما لها اعني كونها قد طرأ عليها العدم ولا يلزم ان لا يوجد ابتداء لانتفاء سبب الامتناع اعني طريان العدم فان قلت لو كانت
الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود
وممتنع العدم والثاني باطل فكذا المقدم قلت الايراد المذكور منع وسنده لطيفه كما ذكرته ان كان منعا للسند لم يفد وان كان
ابطالا لم يتم الابطال لانه قياس خفي لا يسمع في التعليقات ولم يسلم فابطال السند الاخص او فقد سند المنع بحاث ذالبا لمقتضى
بقوله فان قيل العود قوله فقبل الوجود والانزاع في حقيقة هذا المقال لكن لا اثر له في دفع السوال اذ لا شك ان الامتناع
اقتضاء مطلق العدم لا العدم الخصوص الا ترى ان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف به الممتنع فضلا عن اقتضائه
وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص الا ترى ان الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف
به الواجب فضلا عن اقتضائه وكذا الامكان عبارة عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المواد
واذا تمهد هذا فنقول مقصود المعترض ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم
فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي فقول المص ولو جوز ما كون الشي الواحد الا تعلق له بكلام المعترض لانه لا يقول بهذا التجويز ولا
يلزمه ايضا ذلك وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوز بالان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي
الوجود المبتدا ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب امر خارج والمعترض
لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود في المبدا والمعاد متغايران بحسب الاضافة
الى امر خارج فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما ولا تقتضي عدم الاتصاف بالآخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز
ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا لا يقتضيه الوجود الآخر وقد يقال في اتمام دليل امكان الاعادة لا شبهة ان اتصاف
ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع
ناشيا اما عن احد القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا
المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالبقاء على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم
بالضرورة انها لا ينقص مما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات وكذا نعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا
الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني العود غير ممتنع والله اعلم قوله اي ذلك المعدوم قيل الاقرب
ان يحمل الاعادة التي حصلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات لا على اعادة
المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن ان يستفيد ملكة الاتصاف القائمة به قوله باقتبس قوله تعالى
الاعلى قيل معناه وله الوصف الاعلى الذي ليس لغيره مثله وهو انه القادر الذي لا يعجز عن شي من انشاء واعادة وغيرهما

وقال الزجاج وله المثل الاعلى اي قوله وهو اهون عليه قد ضربه لكم مثلا لان من اعادوهم مثلا فيما يصعب ويسهل والتشبيه
كلام الشارح وحاصله ان معنى الاية هو اهون عليه فيما يجب عندكم وتقايس على اصولكم وتعجيبه مما تنكرون لان من اعاد منكم شيئا كان
اسهل عليه ولذلك قيل الهاء في عليه راجع الى الخلق قوله اما الضرورة اعترض عليه شارح المقاصد بانه مخالف لكلام القوم وبالتحقيق
فان ضرورية مقدمة الدليل لا توجب ضرورية المدعى ويمكن ان يدفع الثاني بان يحمل هذا القول على انه تنبيه على الضروري او يكون
بناء على ان ليس النزاع الا في العبارة او على ان هذا القياس لازم لتصور طرفي المطلوب فهو قطعي القياس فلا ينافي الضرورية
نعم يمكن ان يدفع ما ذكر في بيان الضرورية بانه لو تم لدل على عدم جواز بقاء الشي والا لزم تخلل زمان البقاء بين الشي ونفسه
لانه موجود في طرفيه وما قيل من ان التخلل انما يتصور بتقطع الاتصال وذا لو قوع في الطلاق والاحلال في البقاء فليس بشي لان الباقي
موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زماني وجوده الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط و
عدمه قوله لكنه اعتبار التغاير في الوجود الواحد قال الاستاذ المحقق في الحواشي فيه نظر لان الوجود الاول متقدم حقيقة بالزمان
على العدم المتخلل وهو متقدم كذلك على الوجود الثاني والمقدم على المقدم على الشي متقدم على ذلك الشي حقيقة كما ذكر فيلزم تقدم
الشي على نفسه واستحالته هذا ضرورية وانت خبير بان اللازم تقدم الوجود الماخوذ باعتبار على ذلك الوجود ماخوذا باعتبار آخر ومآله
تقدم احد الاعتبارين على الآخر وليس في ذلك استحالة اصلا فتامل قوله اعادة عوارضه المشخصة وعلى هذا يمكن ان يدفع ما
في بيان الضرورية لجواز مغايرة المعاد للمبتدا بالعوارض الغير المشخصة فتخلل العدم غير محال لا يقال هذه المغايرة انما تدفع
التخلل بين الشخص الماخوذ مع جميع عوارضه ونفسه ولا تدفع التخلل بين المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه لانا
نقول ان اريد بذلك انه لا يستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين المشخصات ونفسها فانه في غاية الظهور وان
اريد المقيد بقيد غير المقيد بآخر وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان اريد به انه لا بد في التخلل فيهما وان كان مع تغايرهما فبطلانه
ظاهر قوله لكان هو في كل وقت مشخصا قيل هذا انما يرد لو ادعى ان الوقت مطلقا من المشخصات اما لو ادعى ان زمان الحدوث
منها دون زمان البقاء فلا يرد هذا ولا الزام الشيخ تكليف وهو ظاهر فان لزمان الحدوث دخلا في سعادة الشي ونحوسته
ولذا يتحرى طيب الوقت في بداية الامور كالخروج الى السفر وبداية الكتب ونحوهما لا في زمان بقائهما ومنشا اختلاف العوارض
عندهم قد يكون منشا لتغاير الذات كالفصول والصور النوعية واجيب بانه مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود
لا يتصور هو بدونه ثم ان ما لا يؤثر عدمه في البقاء لا يؤثر في الاعادة ايضا قوله الثالث الحكم الصحيح يرد عليه ان تو سط امتناع
الحكم بصحة العود لا انتفاء التمييز فلا فائدة له اصلا اذ لا يمنع وقوع العود بتاثير الفاعل من غير ان يتصور متصور ويحكم عليه
بشي من الاحكام فالاولى ان يقرر الدليل بانه اذا عدم الموجود لا يتصف بصحة العود ولا يمكن عوده وانما قلنا لا يتصف بها لان الاتصاف
بها يقتضي امتيازه قوله والجواب اولا انه لو صح ما ذكر لزم ان لا يجوز احداث شي وجوده اصلا والا لحدث الحكم عليه حال عدمه
قبل احداثه انه يجوز احداثه ويتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعي التمييز فما هو الجواب في جواب الاحداث فهو الجواب في جواز
الاعادة قوله وانكر بعض الفلاسفة الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بانه والثاني رب هي ما ورد في الشرع لكن قالوا انها في
عالم المثل ولم يقولوا بانها من المحسوسات كما قال به الاسلاميون والاكثرون من الفلاسفة يجعلونها من قبيل اللذات والآلام العقلية

قوله لو اطلاق ان انا قيل لا حاجة الى هذا التوقف فانك اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت ان ترابها جثة الموتى قد حصل
منه النبات والطعام الدواب والطعامنا وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه قوله ثبت انه لا يمكن اعادة جميع الاجزاء
بأسرها انك زعم قيل هذا انما يتم لو كان المعاد هو المبدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك فلا بد ما عليه قطعيا كما سيصرح به بل يجوز
ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لا امتياز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل فان قيل فح لا يكون المثاب والمعاقب
هو المطيع والعاصي بل شخص آخرين وهذا باطل عقلا وشرعا قلنا المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هي النفس لا غير والبدن
بمنزلة الآلة في ذلك وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذي الآلة وقد يقال يلزم من هذا ان يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام
الجسمانيين غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لا يجازى بها قوله وهي الباقية من اول العمر الى آخره قيل الاظهر ان يقال وهي
الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة اي اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق به بدونه عادة لان وجود اجزاء البدن باقية من اول
العمر الى آخره في حيز المنع ثم يعلم لكل احد بكذا هو ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ابقاء اجزاء من بدنه
لجواز ان يكون خارجا عنه قوله لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول فان قيل يجوز ان يكون تلك الاجزاء اصلية في الآكل ويحصل منه مولود
فيكون الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لا فساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى
يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص آخر على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الآن في الطبيعة
يقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الآكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب و
قد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية لمأكول فلا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لم لا يجوز ان يكون
اجزاؤه الاصلية الاجزاء الهبائية المنتشرة الملك على الجزء المنوي كما ورد في الخبر الصحيح وايضا اللازم حشر الروح مع جزء من البدن
اي جزء كان قوله فهذا التوقف حاصل بدون الاعادة فيه بحث وهو ان اللذة على تقدير عدمها اندفاع الالم لا الالتذاذ مطلقا ومن البين
عدم حصوله على تقدير تركه على حالة الالم لان يعتبر الالم حالة الحيوة والاندفاع بالموت والعدم ولا يخفى بعده قوله الثاني للنفس الناطقة
والقائلين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص او جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علم من مذهبهم قوله والثالث ثبوتهما
معا قال في شرح الصحائف وهذا على وجهين احدهما ان يكون الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم ويتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر
من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من اهل العلم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما الثاني ان يكون الروح جسمانيا ويعاد
الجسم الاول ويعود فيه الروح وهو قول كثير من المتكلمين واكثر النصارى الى ههنا كلامه فتامل قوله لان القابل يجب بقاؤه مع حصول
المقبول ليكون متصفا به يرد عليه انا لا نسلم الوجوب فانه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفساد ان ذلك الشيء يبقى متصفا ويحل فيه
الفناء والفساد وعلى قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد والفناء ثم يجوز
الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي قائما به لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين قوله
بخلاف ما نحن فيه تحقيق الفرق على ما حرر بعض الاذكياء ان كون الشيء محلا لاستعداد وجود ما هو مباين التقوم اه والاستعداد
عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعد الوجود له ومحلا لاستعداد فنائه
اي مستعد العدم عنه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستكمالها الا انها

بواسطة فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه وما يتوقف تعلقها به على وجودها في نفسها لكان هذا الاستعداد منسوبا اولا
وبالذات الى تعلقها وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك
الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها الممتنع قيامها بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء
لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به
اذا خرجت عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن عدمها يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد
منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين الاستعداد لوجودها والاستعداد لعدمها وان الاول يجوز قيامه بالبدن
دون الثاني واندفع النقض بالصور النوعية لان انتفاء حلولها في المادة يستلزم انتفاءها عندهم وانت خبير بان هذا مبني على بساطة
النفس وتجردها وقد تحققت فيما سبق ان ادلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامها جاز ان يكون قابل الفناء شيئا من النفس اذ لا محذور في
ذلك كما عرفت الآن وهذا الجواب هو الاجمالي والتفصيلي مذكور في المطولات قوله واما العالمية الخ قال ابن سينا في بعض كتبه اما قدر
العلم الذي يحصل به السعادة الاخروية فليس يمكنني ان اتحقق تحققا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادي المفارقة
تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة
الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق
ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب
الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا قوله لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة وحمل الجنة فيها على
بستان من بساتين الدنيا كائن في موضع مرتفع تحريك محرك التلاعب في الدين مراغمة لاجماع المسلمين على ان اللام في الجنة المذكورة
في القصة للعهد والمعهود غير دار الثواب ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها قوله بلفظ الماضي ولا فرق في العدول عن الظاهر
بان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور ونظائره ولعمري ان هذا الدليل لا يفيد ظنا قويا
فضلا عن اليقين اذ قد سبق ان الكسبي ان كان ما لم يكن زمانيا لا يجب في ذاته ولا في صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على
السوية الا ان حكمته قد اقتضت التعبير عن بعض الازمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل قوله فلان الافلاك لا تقبل الخرق
اجاب عنه في شرح المقاصد بان افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار لا يستلزم الخرق ولا غيره من المحالات وانت خبير
بان عدم قبول الخرق وهو فاسد من بعض الوجوه لا يقبل الفناء اصلا وان اختلف جهة الحكمين فتأمل قوله فلا يليق بالحكيم من
الممكنات الظاهرة ما معنى المخالطة المنقطعة الوصول والوصول اليه لا ما ذكره الشارح اذ لا ينبغي ان يكون في ثخن فلك كما تقدم بان كونه
وفوق السموات يفرد انتفاء نهما ما فيه لكن لفظ السموات لا يخلو عن تأبيد لما ذكره الشارح في تقدير قوله وانتم لا تقولون به عدم التقيد
بل لا يختص بنفي الثاني او التناسخ يعم التعلق ببدن آخر في السماء ايضا بل ببدن آخر على الاطلاق فان تم كفى في نفي الشبهة قوله
فيعرض بينهما خلاء فان قلت لعل ما فيه آخر ملاء قلت هم يقولون ان في عالم آخر فيكون كريا ايضا ثم يمكن ان يقال لا نم ان الفلك
بسيط ولا نسلم ان شكله الكرة ولا نم انه يجب ان يكون للعالم الآخر فلك آخر قوله وانت خبير بان دليل الخصم يتم وجودهما مطلقا كما
صرح به الامام في المحصل فالاولى ههنا ما ذكره الآمدي وهو ان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة وفائدة والفائدة في خلق الجنة والنار

المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير مستحق قبل يوم القيمة اجماعا من المسلمين فلا فايدة في خلقها الآن فيكون عبثا ممتنعا عقلا ولكونه
منع وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وعلى تقدير تسليمه لا نسلم انحصار الفايدة في المجازاة فلعل فيه فايدة اخرى قد استاثر الله سبحانه
بعلمها او لابعد في ذلك **قوله** وجب هلاك اكلها لجواز ان يقال فيكون اكلها يوم الجزاء وفناؤها الآن لكن لما ورد بقاء دوامها انتفى قوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذه القول واجيب بالمنع وابراز الشبهة **قوله** لامتناع تداخل الاجسام ولانا لسنا الآن
في الجنة بالاتفاق فلو كان السماء والارض في الجنة الآن لكنا فيها الآن **قوله** والجواب منع وجوب التوقف ولو سلم فانه في التنفيذ
بالتنفيع فاين الوجوب **قوله** لانا نقول الشيء انه ممنوعة فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه اجماعا ولا شك ان جواز المحال محال قلت
الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي وقد سبق ان النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي
الذي نحن لا نقول به نعم ثبت بخبر النبي عم انتفاء الكذب في كلامه مطلقا واما انه امر محال في نفسه بناء على انه نقص فمم نعم ههنا بحث وهو
ان مراد المعتزلة بكون الشيء واجبا عليه تعالى ان الحالة اللايقة والحكمة المناسبة لمثل هذا الحكيم ان يأتي به لا انه يمتنع عقلا ان لا يكون
صدوره له والا لكون الباري سبحانه موجبا بالنسبة اليه وهم مع ابائهم عليه تعالى ما ادعوه فانهم مع كونه سبحانه مختارا بلا خلاف منهم فعلى
هذا النزاع اصل الاستدلال بما ذكره في حيز الجواب محل كلام فليتامل **قوله** واستحقاق العقاب اي العقاب المستحق كما في قولهم مصدر
الصورة فلا اتجاه لما قيل بل العقاب ان لم يرد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به لفظه بل **قوله** لجواز ان لا يخلق الله تعالى فان قلت لا فايدة
لذلك الانقطاع في وانه يكذبه وجواز كونه مشتملا على فايدة وحكمة لانه فيما لا شك في بعده قلت المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه
حتى يرد ما ذكرته بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه معاقبا حتى تنتفع بملاحظة هذا الانقطاع ونبايع الخلوص
قوله وما تمسك به ا حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لا يتميزان عن مضار الدنيا ومنافعها الا بان الدنيوية غير خالصة
عن الضرر فيكونان خالصين ووجه الضعف ظاهر لجواز ان يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوه اخر فضلا عن الوجه الواحد
قوله فان كلامكم مبني على المحابطة فيه بحث اذ تشبيه في المقصد السابع ان قضية الاحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب
فبناؤه عليه دور اللهم الا ان يقال معنى البناء على المحابطة انه لا يتم الا بالقول بها اولا واخرا فليتامل **قوله** فلا يلزم مجاز فيه بحث لان لام
الخلود ليالي اللهيئة من حيث هي او للعهد الذهني واياما كان لا يصح النفي الا بان يجعل مجازا عن فرد خاص فتامل **قوله** وهو عندهم ينافي
استحقاق العقاب بدخوله هذا قضية الاحباط كما لا يخفى **قوله** لان الخلف في الوعيد نقص فيه بحث لانه ان اراد انه نقص في الصفة
فمم وان اراد انه نقص في الفعل فهو القبح العقلي بعينه كما اعترف به المص في امتناع الكذب عليه سبحانه والاشاعرة لا يقولون به ولكنه
الاستدلال به على وفاء الوعيد على انه ان كان نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى ههنا
التمسك بان الخلف كذب والكذب منتف في كلامه تعالى انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان امكن عقلا **قوله** ولا يعد الخلف في
الوعيد نقصا على ما دل عليه قول الشاعر واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي ويرد عليه ان فيه كذبا وقد
دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل
فلا يخفى فساده فالوجه ان يقال الوعيد مصروف الى الاخبار عن استحقاق العقاب لا عن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد
يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انه دال على انشائه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف سيما في

في مراد المعتزلة بكون الشيء واجبا عليه تعالى

الوعد في

التبات

205

في اطفال الكافرين

وقيل لعل المراد بالقول في قوله تعالى ما يبدل القول لدي القول الثابت كقوله تعالى لاملأن جهنم واما عمومات الوعيد مع التخصيص
على المعفو في الجملة فليس من ذلك **قوله** على ان الكفار مخلدون في النار ابدا واختلف في اطفالهم والاكثرون على انهم في النار ايضا
لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي عم عن اطفالهم فقال عم هم في النار وقال المعتزلة هم خدام اهل الجنة لان تعذيب
من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منهم الكفر
ففي النار وقد نجنا المذهب الاخير لانه جامع لكذا تباين اراء وقولهم تحت العمومات الواردة في حق الكفار ممنوع لانهم ليسوا بكافرين واعطاء
حكم الكافرين في الدنيا لتبعية ابويهم لا يقتضي تبعيتهم اياهم في الخلود في النار **قوله** الثاني من تلك الوجوه حكي ان واحدا من منكري الحشر
اورد هذه الشبهة على الكشاف والسيد الاسفراني فاجابه بان مثل هذه الصورة موجود في جنبنا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنضج
بحرارة المعدة وينمري فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة
اقوى من حرارة القدر التي تغلي ثم انا لا نشاهد بهذه الحرارة فاذا جاز ان لا يكون الحرارة القوية مولمة فلان يجوز بقاء الحيوان بها اولى
قوله الجواب ففناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا ولو سلم فلا يلزم التادي الى الموت لجواز ان يتمكن النار فيه من ايراد بدل ما يتحلل
من الرطوبات ويمكن ان يدفع هذا بان ما يتحلل من الرطوبة بعد منع معتدبها اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود ولان علة تاثير الحرارة
فيهما طالت كان تاثيرها اقوى فيكون التحليل اكثر وهو ظاهر واما ايراد البدل النافذ فسواء قيل الفرق تاخذ الرطوبة الغريزية
في الانتفاض وهي عند اطباء الحرارة الغريزية فيكون نقصانها بسبب نقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية بسبب كثرة الرطوبات
الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريبة وتنضجها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة
الرطوبات الغريبة بسبب نقصان الحرارة الغريزية ولا يزال تتاكد هذه الاسباب بعضها ببعض الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبات
الغريزية فينطفئ الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها وحصل الموت والحق ان هذا مبني على تاثير القوى والطبائع
فيما يترتب عليها وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله تعالى **قوله** فاما ان يكون ذلك قبل دخول النار فيلزم ان لا يجوز ان يترتب
النار تخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالاولى التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان ظهور الايمان هو الثواب
بالاجماع ودار الثواب هي الجنة **قوله** في الاحباط لا نزاع في احباط الطاعة بالكفر واما بغيره فاثبته المعتزلة ونفاه اهل السنة
احتجت المعتزلة بقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وبقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم وقوله تعالى
ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجاب في شرح المقاصد بان من عمل عملا يستحق به الذم مع امكان عمله على وجه يستحق به
المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حمل ابطال الصدقة على عدم ترتب
الثواب والاذى اولى بافراغها وابطالها اثبت مدعاهم وذلك يحمل مخالف لظاهر النص ولا داعي الى ارتكابه على ان قوله تعالى ان
الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه ايضا **قوله** الى رعاية الكثرة الا بالنظر الى اعداد
الطاعات والمعاصي بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فرب كبيرة تغلب ونحوها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو
مفوض الى علم الله تعالى **قوله** اثيب به ان قلت ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وسيجي
ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مراده انه يثاب به بعد التوبة وبشرط تكميل الايمان **قوله** بل العكس اولى فقد

الاحباط

بغلب

عنه بان هذا انما يتم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي وليس كذلك بل المعتبر اجزتها كما مر فيجوز ان يكون اجر حسنة واحدة اوفر من
عشر سيئات **قوله** وقال ابو هاشم بل يوازن يؤيد مذهبه قوله تع اما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الآية **قوله** فيكون
الشيء موجودا حال ما كان معدوما هذا قول الجمهور من ان المعلول مع العلة آنا اذ لو جوز ان يكون آن البطلان يعقب
آن المحاسبة لم يرد هذا **قوله** بان لكل واحد من المتنافيين تاثيرا في الاستحقاق ولطف اذ ليس ههنا تاثير وتاثر حقيقي بل مجرد احباط
الطاعات ان الله تع لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها فلا محذور **قوله** والا ان فقطا فيه بحث لان الكلام انما يلزم
لو بير الآمدي لا يوبر الامام الذي اختاره المص لان مذهب الجبائي على هذا فو ما المتاخر حتى يحبط السابق بقدره ويبقى نفسه فلا يلزم
على تقدير تساويهما فيها بل المتاخر يحبط السابق ويبقى نفسه **قوله** فان الحسنة الا فيه بحث اشير اليه سابقا وهو ان المساواة
والمفاوتة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فلما واه الممنوعة عندهم هي هذه بعينها ينبغي
مقابلة عشر سيئات بحسنة مثلا واذا احال التساوي الممنوع على هذا لم يبق الوجه الاول من الجواب فتامل **قوله** فلا تقولون به
في غير صورة النزاع فيه بحث اذ سلمهم يقولون للاستحقاق بالصغائر الفرقة كما يدل عليه السند لا لهم بقوله تع ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واما الصغائر المقرونة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم ايضا فيجوز ان يعفو الله سبحانه عنها
ويمكن ان يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم به في الجملة السند لا لهم على نفيه بالآية
الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلق انكارهم للشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف **قوله** وبقوله تع
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات قد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا اختص
بالصغائر بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعا فلا نم يكون الزاما للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى
يحتاج الى الشفاعة ويمكن ان يقال لا شك في عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل على التخصيص واما قوله لذنبك فقد سبق
ان معناه لذنب امتك ولا يخفى عمومه للصغائر والكبائر على ان كون ذنبه عم صغيرا لا يفيد تخصيص الامة وهو ظاهر جدا **قوله** انما
هي لزيادة الثواب اعترض بان الشفاعة لو كانت حقيقة فيما ذكر والكشاف مبني للنبي عم حيث ان الدعوة زيادة كرامته و
هو باطل اتفاقا اجيب بجواز ان يعتبر في الشفاعة كون الشفيع اعلى من المشفع له واما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون
اعلى فيه انه على سبيل التشبيه والمجاز اذ الشفاعة انما تطلق في العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه الاشتقاق فمن الشفيع كان
المشفوع له فردا فيجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه **قوله** وهو عام الخ وفيه بحث اذ لو ابقى على ما يفهم من ظاهر الآية على عمومه كما
زعموا لزم ان لا يثبت الشفاعة اصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا اختص فالامر سهل **قوله** وفيه بحث لان الضمير
قد يجاب عنه بانه لا فرق في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع وعمومها قطعي [illegible]
كما تقرر في الاصول فاذا قلت لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح اللهم الا ان يقال
ان كان الضمير للنكرة في سياق النفي كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم ايضا **قوله** والخاص مقدم على العام لان الخاص قطعي والعام
ظني وهذا على مذهب الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة واما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعي
كالخاص فلا اذا اختص منه البعض فالجواب ان يقال قد خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقا والعام

الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالاحاديث الواردة في الشفاعة لاهل الكبائر والله اعلم
قوله من حيث هي معصية قال في شرح المقاصد الندم لخوف النار او الطمع في الجنة هل يكون توبة فيه تردد وبناء على انه ندم
لكونه معصية ام لا ولطف انه لا تردد لان من كونه معصية انها تبعد من الجنة وتقرب من النار ولا يتوب الرجل عنها الا لهذين المعنيين
نعم خلوص التوبة ان يكون لوجه الله تع لا للطمع ولا لخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هي معصية تتم الكل والله اعلم
قوله مع عزم ان لا يعود اليها اعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول ونحوه فلا يلزم على ترك المعاودة
انما يتصور التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح ورد بان الندم الخ **قوله** وفيه بحث
لان قوله الا منع كلام المص ان الظرف متعلق بالعزم ومنع البحث على انه متعلق بالنفي المستفاد من لا يعود ويجوز ان
يتعلق بالعود ايضا وهو في المال كتعلقه بالنفي **قوله** كما في الواجبات قيل لا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس
والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه يكون اتيانا بكل
باتيان واجب دون واجب ورد بان الكلام في الواجبات التي صدر عن الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة و
الزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت وفي هذا
تمام الامتثال بالامر لا يحصل باتيان واحد منها دون آخر بل باتيان الجميع كما ان تمام الامتثال بالنهي يحصل بترك قبيح دون
آخر من غير فرق فلو لم يصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لم يصح اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن الثاني باطل
اتفاقا فكذا المقدم **قوله** احيا الموتى في قبورهم اتفق اهل الحق على ان الله تع يعيد الى الميت نوع حيوة قدر ما يتالم و
يتلذذ ولكن توقفوا في عود الروح وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي معها
القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا الجواب بالمنكر ونكير على ما ورد في الحديث كذا في شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال
بان الجواب للروح بلا آلة الجسد لان المكلف بالشرائع هو الروح المدرك وهو مبدا الاعمال فلا بد من حضوره عند الجزاء
سواء كان يعود الى البدن ام لا **قوله** واخبار مروية عن النبي عم روي عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلعم اذا قبر
الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير في حديث طويل **قوله** احتج المنكر بقوله تع فيها
وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء القبر فيكون الآية الكريمة حجة على المنكرين لا لهم واجيب بان المراد الا
بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة **قوله** فانه يدل على الحوض اختلفوا في ان الحوض هل الكوثر او غيره استدل على الاول بما روي عنه
عليه السلام انه قال في اثناء حديث اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربي خير كثير هو حوض
يرد عليه امتي الحديث وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها واستدل على الثاني بان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض
فيه قبل في المحشر يدل عليه ما روي عن انس رضي الله عنه قال سالت النبي عم ان يشفع لي يوم القيمة فقال عم انا فاعل قلت
يا رسول الله فاين اطلبك قال عم اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال عم اطلبني عند الميزان قلت
فان لم القك قال عم فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطي هذه المواطن الثلثة وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض
لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه كما روي في بعض الاحاديث ثم انه قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب

الايمان

بحث شريف

والنبي ع من النار وقيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الايمان والعياذ بالله قوله انما كتب الاعمال هي التي توزن وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية فتوزن اي قوله اعلم ان الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او للتعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل المخبر آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول قوله فيما علم مجيئه به ضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع و وجوب الصلوة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور قوله وقيل هو المعرفة فيلزم الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له التصديق بلا اختيار اذا التزم العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي بالنظر في معجزاته اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر في الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء امرا زائدا على التصديق فتامل قوله وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد يوفق بينهما بان ما ذكره القاضي هو الايمان المنجي عن النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا وانت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر هو الخلود في النار فالقول بايمان مع الخلود في النار كما ذكر في شرح المقاصد مما لا وجه له هذا وقد يجعل الايمان اسما للاقرار بحقية ما جاء من عند الله ويشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي وزاعم ان المعرفة ضرورية فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه به يكون الايمان هو الاقرار فقط قوله وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي الايمان الشرعي ان تصدق جزما بوجود الله تع وبالامور الاربعة واليوم الآخر هو القيامة وصف به لتأخره عن ايام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه من البعث والحساب وغيرهما من الامور التي اخبر عنها الشارع وههنا بحث وهو ان الايمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكر لزم ان لا يكون آدم عليه السلام مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسل بعدهم [illegible] في زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسل داخل في ايمانه انه يكفي ان يؤمن بانه لو كان رسولا وآمنت بانه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لان المؤمن نفسه والمؤمن

207

يان لله ط

كونه رسولا من عند الله وانه كان مؤمنا بان الله تع في ظهره رسلا الثاني ان الرسول اخص من النبي كما مر في اول الكتاب فيلتبس في الحديث ما يدل على وجوب الايمان بالانبياء مع وجوبه وجوابه ان المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول والنبي وهو المرسل من عند الله تع لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة ام لا وقد يجاب بان الانبياء يتبع الرسول فالايمان بهم ايمان بالانبياء قوله وقال قوم انه اي الايمان الجوارح المفهوم من شرح المقاصد ان الايمان عند هولاء اسم لفعل القلب واللسان والجوارح حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا يخفى انه لم يذهب اليه عاقل اي ههنا كلامه قوله الاول الآيات الخ ان هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان كالكرامية وليس بحجة تفيد القطع بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز ان يكون تخصيص القلب بالذكر في الآيات لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه كما دل عليه قوله عم الا ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد كله الا وهي القلب ولعل الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار عمل اللسان كما لا يخفى قوله ولا يجوز على كله فان قلت يجوز ان يكون عطف الجزء على الكل جهتنا اهتماما بشانه [illegible] عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمراته عليه قلت ما ذكرته خلاف الظاهر لا يصار اليه ما لم يصرف عن الظاهر الذي هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه قائم البرهان قوله ومنه قوله قوله تع الذين آمنوا الاية الاستدلال بالاية على المدعى مبني على ان المراد بالظلم المعصية وقيل المراد به الشرك لما روي انه لما نزل شق ذلك على الصحابة وقالوا اينا لم يظلم على نفسه فقال عم ليس ما تظنون انما هو ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وح يجب ان يقال المراد بقوله تع آمنوا هو الايمان الظاهري اي الذين يعلم منهم بحسب ظواهرهم من الاقوال والاتيان بالعمل الدالين ظاهرا على التصديق ويبقى اللبس بالظلم ان لا يكونوا منافقين او يقال معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا بعد الايمان ولم يرجعوا عنه قوله الجواب معارضة بالاجماع المعارضة انما تتوجه على ما نقلناه من المقاصد واما على ما نقلناه من تفسير القاضي فلا قوله واما ان الاسلام هو الايمان فان قلت ما ذكر [illegible] في ان الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور في المصابيح وهو ان جبرئيل عم جاء الى النبي عم فقال اخبرني عن الايمان فقال عليه السلام ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فقال اخبرني عن الاسلام فقال عليه السلام ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير للايمان وثمرة له قلت قد سبق ان الدليل الواحد لا يعارض المتعدد وعند بعض المحققين سيما وذلك الواحد حديث في المتعدد آيات فينبغي ان يحمل تفسير الاسلام في الحديث على تفسير ثمرته قوله والظاهر المطابق انما قال الظاهر لجواز ان يكون الخطاب في قوله الذين ذكرتم للخصوم الذين جعلوا النطق وكذا في الآية اشارة الى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذي امرتم به كما ذكره الشارح فيما سبق وان لم يذكره المحشي قوله اي صلوتكم لو صح ذلك لزم ان يكون الصلوة وحدها ايمانا مع انه فعل جميع الواجبات عندهم قوله مجاز لظهور العلاقة وهي كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته والدالة عليه قوله ولا قاطع

قلت وان زنى وان سرق
قال وان زنى وان سرق

فيهم بل كلهم عدول ولهذا لم يختلف في قبول مراسيل الصحابي واختلف في مراسيل التابعي ولو سلم ان عمّ الافراد اي المؤمنين
فقاطع الطريق يحتمل ان لا يدخل النار في ذلك اليوم اما الان في الآخرة ابدا واما الان اليوم لا يقتضي استيعاب المضاف اليه ابدا اه
قوله صح قال اه لما بالغ في السؤال اه روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال اتيت النبي عم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم انتبه وهو مستيقظ
فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى
وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر صرح ابن مالك بان حرف الاستفهام مقدر في قوله في وان زنى وان
اي اوان زنى او سرق ويقال ارغم الله انفه اي الصقه بالرغام وهو التراب يستعمل في الذل والعجز عن الانتصار وفي الانقياد
على كره ومما ينبغي ان يعلم ان تكراره في ليس للانكار بل لنظمه ان الرسول عم لعله يجيب بجواب آخر عند التكرار قوله ورد
عليهم مثله في الاعمال اجيب عنه بان تلك الاعمال لم يؤمر باستمرارها والايمان مأمور به في كل حين فاعتبر تبادرها فكما لا يدفع الحجاج
مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا فيشترك الالزام نباءا على ما فان الشرك للايمان اجماعا فلا يظهر اذا كان التصديق
بالجميع معتبرا عند المعتزلة ايضا والا فلا اجماع على ما ذكره ثم هذا الاعتبار مذكور في شرح المقاصد كما مر وان لم يذكره المص في ضبط
المذاهب قوله لا على ما في الكتاب حيث بدل التقرير واقام المنافاة مقام الجامعة فيتأمل قوله والقائلون بانه يرد عليهم
ان الحديث على ما تلوه عليه يدل على ان الشهادة اعلى وافضل من التصديق التفصيلي بجميع ما علم مجيء الرسول عم به بالقرون وليس
كذلك ويمكن ان يدفع بانه مخصوص بالاجماع او يريد انها افضل منه من حيث انها تحقن الدماء والاولى لانها افضل
من كل وجه او المراد بالفاضلة افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف اليه اي المشهور المعروف من بينها
بالفضل بين اهل الملل قول لا اله الا الله وبهذا ايضا يندفع ما قيل من ان الحديث يدل على افضلية قول لا اله الا الله محمد رسول
الله من الصلوة والحج وامثالها مع ان الامر بالعكس واما ما قيل في الجواب من ان افضليته من حيث انه سبب لعصمة الانفس والاموال
والاموال لا مطلقا ففيه بحث لان الصلوة والحج الشرعيان ايضا كذلك وقد يقال افضليته لانه اس الكل وما لم يوجد لم يعتبر شيء
منها ففيه بحث اذ ليس شيء غيره من الاعمال وهو المقدم والموقوف عليه قوله الايمان بضع وسبعون اي الايمان الكامل الذي
في اعلى مراتبه وهو المشتمل على اصوله وفروعه الاسلامية فرضها وواجبها ومندوبها والبضع في العدد بكسر الباء وبعض العرب
يفتحها وهو ما بين الثلث الى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهري حيث زعم انه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع
عشرة امرأة فاذا جاوز لفظ العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون فقيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لان
خصايل الايمان اكثر منه ويؤيده في ظني والله اعلم ان المراد المبالغة في الكثرة لان سبعين يستعمل بكثرة كثيرا قال الله تعالى في سلسلة
ذرعها سبعون ذراعا فلما زاد على ما يستعمل للكثرة بعد ذكره اي المعنى انه اكثر من الكثير وذهب بعض العلماء ان المراد سبع
وسبعون وقد جاء في رواية الايمان بسبع وسبعون ونقل الراغب الاصفهاني في الذريعة على ان الفروع الكلية اثنان وسبعون
والمستخرج ذلك على وجه لطيف فمن اراد الاطلاع فلينظر فيه قوله ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده قال السلف كون
الاعمال شعبة من الايمان لا ينافي كونها اجزاءه ولا يدل على الاستلزام انتفائها طبوا ان تكون اجزاء غير اصلية له نظير هذا انه لو
قرأ السورة بتمامها كان كلها فرضا واذا ترك بعضها لم يكون تارك فرض قوله وان قلنا هو الاعمال فيقلبها وهو ظاهر اه قال

لا يراد به مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا تركا او فعلا كما ذهب اليه البعض فازدياده وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها
اما اذا اريد بها ما هو المتوقف منها كما ذهب اليه آخرون فازدياده انما هو بحسب ازديادها وانتقاصه بحسب انتقاصها او بعدم
وجوبها كما في الحج والزكوة للفقير قوله الاول القوة والضعف قيل هذا مسلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان
بحسب الكمية اعني القلة والكثرة فان الزيادة اكثر ما يستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فخارج عن محل
النزاع قوله ولا شك ان التصديق قبل تلك التفاصيل لكان الايمان بها برمتها اجمالا حاصلا قبل الاطلاع عليها لم يتبين الايمان
من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط ثم يتصور ذلك التفاوت في عصر النبي عم فان الايمان لما كان عبارة
عن التصديق بجملة ما جاء به النبي عم فكلما ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة قوله بالوجه الثاني حرفه اي قبوله لهما بالوجه
الاول باعتبار هذه الدلالة اعني ولا لة قوله تع واذا تليت الاية غير مستبعد كما لا يخفى قوله وهو عندنا عدم تصديق الرسول
سواء كان مكذبا او شاكا في صدقه واما ما ذكره في تفسير القاضي من ان الكفر انكار ما علم بالضرورة مجيء النبي عم به فمحمل مراده
بالانكار عدم التصديق ليعم الشك قوله لانا نقول هم مصدقون حكما وبهذا ايضا يندفع ما يتوهم من انه يلزم ان لا يكون النائم
مؤمنا اذ لا تصديق له لان النوم مرضا والعلم عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطرأ
عليه ما يضاده فهو مصدق حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام بعضهم ولا تنافي
بينه وبين النوم ولا يخفى ما فيه قوله وهو عند كل طائفة يقابل ما فسر به الايمان وقد في شرح المقاصد بانه لا يستقيم على القول بالمنزلة
بين المنزلتين اصلا ويمكن دفعه بان التقابل لا يلزم ان يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ما ذكره فتأمل قوله وبطلانه ظاهر
لاستلزامه ان يكون النصارى مؤمنين قوله فقالت الخوارج كل معصية كفر فان قلت يلزم السلف واصحاب الاثر القائلين
بان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ان يقولوا بما قال به الخوارج بناء على ان الشيء ينتفي بانتفاء ركنه ولا
منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجا من الايمان ولا يقطعون بعدم خلوده في النار قلت اجيب عنه
بان الايمان يطلق على ما هو الاس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجي وهو الذي عد العمل
ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثاني وقد اشرنا فيما سبق الى وجه دفع آخر فليتذكر قوله وهم الدهرية المفهوم
من شرح المقاصد ان الدهري اخص من ذلك لانه قال الكافر ان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري
وان كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل قوله ذهب الخوارج الى انه كافر وذهب الازارقة الى انه مشرك لانه سمى عملا
بدنيا وعملا لغيره وهو نفسه او الشيطان او غيرهما قوله والحسن البصري الى انه منافق اي مظهر للايمان مبطن للكفر واصله من
نافق اليربوع اي اخذ في نافقائه وهي احدى حجرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء وهي
الحجر الذي يتقصع فيه اي يدخل ضرب النافقاء برأسه فينفق ويخرج منه والظاهر ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا
يمكن حمل كلامه على انه مؤمن في الجملة وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الثاني حسن وجلي المستند لانه على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد
فيكون كافرا اللهم الا ان يراد نفي الاعتقاد وتضعيفه على نمط قولهم زيد ليس بشيء وعلى هذا يؤول الى كلام اهل السنة والمشهور خلافه
وفي بعض الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب قوله المراد لم يحكم بشيء حتى انزل الله في الصلاة وقد يجاب بان الحكم بالشيء

التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله تع فهو كافر وليس هذا لان السياق صريح في ان المراد بالحكم بما انزل الله تع هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه لا التصديق **قوله** قلنا المراد من جحد وجوبه وايضا يجوز ان يكون التعبير عن ترك الحج بالكفر بطريق التغليظ استعظاما له او تغليظا في الوعيد عليه **قوله** قلنا لعل ذلك وايضا يحتمل ان يكون قوله لا يصليها صفة مخصصة لا كاشفة فلا يتم الاستدلال ايضا **قوله** تلحق بالايمان فيه بحث لانه يؤدي الى ان جزاء المعصية مع الايمان لان من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية على ما نطق به القران وحمله على العاقبة وذلك لم يقل به احد من المفسرين فالاقرب ان يقال ان تنزيل المخالف منزلة المكذب او اصلية الاية مثلها شائع على ما عرف في المعاني كما في قوله تع انهم لا ايمان لهم وقوله تع لو كانوا يعلمون للقطع بان بعض الفاسقين ليس بمكذب **قوله** والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية ان قلت قد ورد في الصحيح من الاحاديث ان الامة تبعث غرا من آثار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه في ذلك اليوم قلت لعلهم يوردون الخلاف في فاسق يكون فسقه ترك الوضوء **قوله** الثامن انه من اصحاب المشامة قيل هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما يسعى امثله وقيل هم الذين هم شوم وشر على انفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشوم والشر بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار شمالا والظاهر امكان المنع ايضا **قوله** من باب ايهام العكس قيل في كونه من هذا الباب بحث اذ الظاهر من الاية حصر اصحاب المشامة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه ايضا يكون منهما كافرا لم يصح ذلك الحصر والجواب ان هم ليس ضمير الفصل لان شرطه على ما بين في النحو ان يكون الخبر معرفا باللام او افعل من او فعلا مضارعا فعدم الحصر ظاهر **قوله** مع عدم تكذيبهما فيه خلل مبني على توهم نظم الاية هكذا والذين كذبوا بآياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهما لا يجدي نفعا لانه غير مسلم عند الخصم **قوله** انك من تدخل النار فقد اخزيته لا يقال هذا حكاية كلام الابرار ولا يمتنع الكذب عليهم لانا نقول هو في موضع التصديق عرفا نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اخزيته من الخزاية لا من الخزي فلا يكون الوسط في القياس الذي ذكره ولا يتم الاستدلال على ان الخزي يكون اليوم ظرفا له غير خاص فلعله خزي يوم الحساب لا خزي يوم دخول النار **قوله** والا لزم كون كل مكذبا فالمراد المؤمنون الكاملون او المؤمنون المخصوصون **قوله** والجواب عنه بعد مرتكبه يمكن ان يجاب ايضا بان الاتقاء ايضا قد يكون بالتصديق عن التكذيب ومشابهة الكافر يدل عليه قوله في المؤمنين يدخلون في الذين اتقوا ربهم الا ان يقال سوف يعرف فهم ايضا النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكونوا الكافرين ولا قائل بالفصل يحتاج الى جواب المتن قطعا **قوله** وهو قوله عم آية المنافق قيل يحتمل ان يراد المنافق في الاعمال لا الدين وقد يقال لا منع للنفاق لطنين لان النفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلحت سريرته بخلاف ما حصل فكان ضد المنافق وانت خبير بانه اذا كان مراد بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتجه ما ذكر **قوله** اصح المعتزلة فانه في شرح المقاصد وفي كلام المتاخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم وهو الذي يسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انما نريد ما هو من قبيل الاعراض والاعتقادات وهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بحسب اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين الوصف وغيره **قوله** لا يكفر احد من اهل القبلة معناه ان المذنبين اتفقوا على ما هو من فروع الاسلام

كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد لا يكفر المخالف بمجرد ذلك والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه كذا في شرح المقاصد ولعل المراد ان اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر والا فقد ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والنفوس من ارباب المكاشفة قدس الله اسرارهم ذهبوا الى قدم العرش والكرسي دون سائر الافلاك فلا وجه لتكفيرهم اذ لا تكذيب فيه للنبي عم والله اعلم **قوله** لكن من خالف يكفر ما فيه من التكفير وفي قال للمسلم يا كافر يكفر لقوله عم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما وسيجيء جوابه **قوله** لم يبحث الشارح قال في شرح المقاصد ولقائل ان يجيب عنه بان التصديق بجميع ما جاء به النبي عم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعلم معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا والجواب انا نقطع بان منهم من وقف على التفصيل وان لم يكن كلهم كذلك **قوله** باصحاب الجهل اي ارباب الاجمال فانهم لا يقدرون على تنقيح الدليل **قوله** وهو قولهم تناهي مقدورات الله تع وايضا قد سبق انهم قائلون بواجبي الوجود فتعدد كفرا ايضا وتكفيرهم الرسول عم ايضا **قوله** اذ المراد بخلق وايضا المراد ان من قال بخلق صفة التشبيه فقد كفر والا فاهل السنة ايضا قائلون بخلق الالفاظ كما سبق والمعتزلة لا يقولون بخلق النفسي لعدم قولهم بذلك فلا يلزم ان يكونوا كافرين **قوله** فكيف السنة او السبعة الاظهر ان يقال فكيف السبعة او الثمانية والله اعلم

بحث الامامة

قوله عن كل الامة كانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوصف من شرائط الامامة لا مقوماتها وفي الشرح ولكثرة وعلى النشر الحاوله ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا انقياد لجميع الامة في الغيبة بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين تابعهما الامة انهما امامان **قوله** وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا اي يجب نصبه علينا بدليل عقلي وانما لم يقولوا بوجوبه على الله تع مع ان الوجوب على الله مذهبهم في الجملة بناء على انه لو وجب على الله سبحانه لما خلا الزمان عن امام ظاهر **قوله** كهشام الفوطي منسوب الى الفوط بالضم وهي موضع من اثام كثير الماء والشجر **قوله** واما وجوبه علينا سمعا اعترض عليه بانه لو وجب علينا لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة فان قلت الضلالة انما تلزم لو تركوه على قدرة واختيار قلت عجز كل واحد لا ينافي قدرة الكل ولو اريد بالعجز عدم من يتصف بشرائط الامامة فهو ممنوع [illegible] بالامامة **قوله** وتكثروا الى السقيفة بني ساعدة بكرت البكر بكورا وبكرت تبكيرا وابكرت وابتكرت وباكرت كلها بمعنى واحد وهو المسير في الصباح والسقيفة الصفة **قوله** وهو دفن رسول الله عم فوت النبي عم يوم الاثنين ودفنه عم ليلة الثلاثاء على قول والاصح انه ليلة الاربعاء **قوله** توفر الناس على سعاة لهم من فوقهم توفر عليه اي رعى حرماته **قوله** الوبان والبوادي الوبان بالجيم عرب والبوادي جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفي الحديث من بدا جفا اي من نزل بالبادية صار جافيا **قوله** ولا يبقي بعضهم على بعض من قوله ابقيت على فلان اي رحمته والاسم منه البقيا بضم الباء قال الشاعر فما يبقيا على تركتماني ولكن خفتما صرد النبال وكذا البقوى بالفتح **قوله** الا ترى لهم لنصبه اي لنصب الجبر

سوا كان تركه بنصب شخص فاقد تمام لا قوله انما الوجوب اذا وجدانا مع شرائطها قيل هذا بناء على قول السائل بشروط الامامة
فلما توجد في عصر والا فالظلم بانتفاء الشروط في كلها لانه من لا وجد له قوله فالذي توجبونه ليس بلطف جواب لشيعة بان وجود
الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا
نصرته وردوا لانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف وثانيا بانه ينبغي لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس
عندهم منه الا مجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العادات التي لا ارتياب فيها لعاقل لكنه من المكابرة
قوله وقالوا ان الاجماع علم جواب لكل منهما من دليل الآخر لم يتعرض لجوابهما قوله على الذب عن الحوزة الذب المنع الحوزة الناحية
وبيضة كل شيء حوزته قوله لتحقق الامامة بدونها تحقق الامامة ممنوع غايته دفع بعض الشرور وعند عدم امكان دفع الكل بالامام
فان ما لا يدرك كله لا يترك كله قوله ان يكون قرشيا الحكمة فيه انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط الرياسة فيهم كالكرم و
الشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم قوله على سرية السرية قطعة من الجيش يقال خير السرايا اربع مائة
رجل قوله ظهور المراد بالعجز ههنا المغلوب ولو قال ظهور الكراهة لكان اظهر قوله والجواب لانهم وايضا ذهب اكثر المفسرين الى
ان المراد عهد النبوة قوله وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد سمي في آخر المقصد نقلا عن الامام الرازي انها تثبت بلا بيعتهم
ايضا بان يأتي الظلم من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قوله فيؤدي الى الفتنة
وبعد وقوعه ظهر انه يجب عقده للسابق في العقد فلا خلل فلا فتنة بين من يتبع الحق واما المعاند فلا اعتداد ولا يحصل ايضا و
لطف جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات وما لا يدرك كله لا يترك كله قوله وعند الشيعة علي وعند الراوندية اتباع القاسم
ابن الراوندي عباس رضي الله عنه قوله اما النص فلم يوجد وقيل نص على ابي بكر فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه
اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عم ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف
فيه اثنان ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر قوله فتتعين امامة علي يرد عليهم ان شرطي العصمة صرحوا بانها امر خفي لا يعلمها اهل
البيعة ويكونها من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر اوجبوا النص على الامام فكيف يدعون عصمة علي رضي ونفيها عن غيره
قوله لانه زنديق الزنديق في الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب مجوس
الذي جاء به زردشت وهم يدعون انه نبيهم قوله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض وقيل ايضا ان خالدا لم يقتل مالكا وانما
قتله بعض قومه خطاء لانهم اسروا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رضي ادفئوا اسراكم او بغطاء غيره
نعم ادفئوا فكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب بمعنى اقتلوهم فظن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسرى فقتل مالكا قوله واما
قوله في بيعة ابي بكر رضي ومعه وقى الله شرها شرا للخلاف الذي كان يظهر عندها بين المهاجرين والانصار اذ قد يضاف الشيء
الى الشيء اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله بل مكر الليل والنهار وليس فيهما بل يظهر عندهما ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه
اي من عاد الى مثل الكلمات الموجبة لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير قوله تقليلا للاشتراك تعليل لحصر الولي في
المعنيين وحاصله انه لو ثبت السنن له في معنى ثالث فهو معنى مجازي لا يصار اليه الا بدليل لا معنى حقيقي لان المجاز خير من الاشتراك
كما ثبت في الاصول قوله لا ينافي سنوه لغيره لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى الحصار انسا

المذكورة حالة الركوع في علي بناء على انه الذي اعطى خاتمه في الصلوة مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم
بل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون قوله والاول خبر الواحد
فيه ان غايته الدلالة على استحقاقه الامامة في الحال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله كما هو مدعاهم قوله يؤدي
الى الكذب فان علي ابن ابي طالب ليس معتقا لمن كان النبي عم معتقا له وهو ظاهر ولا جارا لمن كان النبي عم جارا له ولا ابن عم لمن كان النبي عم
ابن عم له فانه عم ابن عم الجعفر وعلي ليس كذلك بل ابن عم ابيه لانه اخوه قوله فان لكل احد يعلم من دينه قيل يجوز ان يكون الغرض
التنصيص على موالاته ونصرته ليكون البعد عن التخصيص الذي يحتمل اكثر العمومات وليكون اولى بافاقة الشرف حيث قرن بموالاة
النبي عم وهو ظاهر قوله لان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد اجيب بان المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف
شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة قال ابو عبيدة هي مولاكم اي اولى بكم وقال عم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي
الاولى بها والمالك لتدبير امرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه
لا يستعمل استعماله قوله للقيام مقامه اي بطريق النيابة فانه لو عاش هرون بعد وفاة موسى عم لما خلفه وهذا
القدر لم تثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال غايته الدلالة على استحقاقه الامامة على نفي الحجة امامة الائمة الثلثة قبله فتامل قوله
في الاقتداء الى اخر كلامه لان قول المصنف الجواب هذا انما نفاذ امره دون غيره انما يلائم هذا التقرير لا تقرير المحصل بنفسه
قوله ومن لوازمه استحقاق الطاعة فيه ان من لوازمه استحقاق الطاعة حال حيوة موسى عم ايضا واللازم باطل في حق
علي وقد يجاب بانه لا يمكن اعمال الدليل في حق زمن النبي عم للادلة القاطعة فيبقى معمولا في حق زمن الوفاة قوله لكان
اولى وجه الاولوية ان البنوة المستثناة وان قيدت بقوله بعدي الا ان البنوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فكان
فالمستثنى في الحقيقة مطلق النبوة قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين فيه انه لا يدل على عدم التراخي عن وفاته عم قوله قل للمخلفين
من الاعراب الآية اي للذين تخلفوا عن حرب الحديبية وان القوم المذكورين بنو حنيفة وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال عز
من قائل تقاتلونهم او يسلمون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام او السيف وقيل المراد بالقوم المذكورين فارس والروم
ومعنى يسلمون ينقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وان لم يقبل من مشركي العرب اتفاقا و
من مشركي العجم ايضا خلافا للشافعي رحمه الله قوله جعل الامامة شورى بين ستة اي جعلها بينهم يتشاورون فيها ويتعينون
من هو احق بها بحسب رأيهم قوله اذ لا يؤمر الا افضل لعل هذا الزامي اذ يجوز عندنا امامة المفضول كما سيجيء الآن قوله
سيما عندهم ينتقض بان ما قبله على عمومه فيه ما فيه قوله الثالث قوله عم اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لا يدل
على انه افضل بل على ان غيره ليس افضل منه فجاز ان يكون مساويا له وبانه يجوز ان يكون افضل بحسب وقت اي يكون
الافضل عند ورود هذا الخبر وبعد ذلك يكون غيره افضل منه والجواب عن الاول ان مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة
وان كان ان غيره ليس افضل منه الا ان مفهومه بحسب العرف انه افضل من غيره لانه حيث يقال ليس في هذا البلد احد افضل
من فلان يفهم كل احد انه افضل اهله والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وايضا يروى ان ابا الدرداء كان
يمشي امام ابي بكر رضي الله عنهما فقال عم اتمشي امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء اهو خير مني فقال النبي عم والله ما طلعت

فيه التفضيل تدل على ان المراد التفضيل مطلقا لا الاستواء كما لا يخفى وعلى الثاني ان تقييده بالوقت خلاف الاصل لان الاصل عدم
التقييد قوله سيدا كهول اهل الجنة اي سيدا الكهول الذين يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون بعض اهل الجنة كهولا حين كونه
في الجنة حتى يشكل بقوله عم اهل الجنة جرد مرد قوله لو كنت متخذا خليلا الخليل الصاحب الوادّ الذي يفتقر اليه ويعتمد عليه
في الامور فان اصل التركيب للحاجة والمعنى لو كنت متخذا من الخلق خليلا ارجع اليه في الحاجات واعتمد عليه في المهمات لاتخذت ابا
بكر ولكن الذي الجأ اليه واعتمد عليه في جملة الامور وفي جميع الاحوال هو الله تعالى قوله بل يجمع قرابات فيه ان تعريجه بالانبياء
والانبياء بانيا عن ذلك لدخولهما في الانفس اللهم الا ان يقال ذلك التصريح لزيادة شرفهم قوله في ثدي الثدية كان رجلا
في زمن النبي عم وصار خارجيا زمن علي رضي الله عنه وكان له ثدي مثل ثدي المراة قوله تقتضي دينى اي يقضي ما يقع على من
بيان الحق واظهار كلمة الصدق وتنجز وعدي اي يا تي بما وعدت قوله بابي انت وامي اي فديت بابي وامي قوله والاجماع
منعقد على ان الانبياء افضل من الاولياء قيل الاجماع انما هو على تفضيل النبي على الولي لا على تفضيل النبوة على الولاية فمن
بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والنبوة
تنبئ عن التبليغ كما ارسل الملك الى الرعايا بالتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ ورتبة النبي لجمعه بين النبوة والولاية ورد
بان في التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة للجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة وقد يقال تفضيل النبوة على
على الولاية باعتبار تضمنها للولاية خارج عن المبحث فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة الى الحق هي الولاية وجهة الى
الخلق هي الرسالة والبحث في تفضيل الجهة الثانية على الاولى لا في تفضيل المجموع قوله تقتضي بلوغه في العلم الى قيل السلم
في الصوفي كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر قوله لو كسرت لي الوسادة اي كسر الوسادة كناية عن الجلوس
للحكم قوله فلا يتجه اعتراض اي ما تم وقد يجاب ايضا بان المراد الحكم من الادلة الدالة على نبوة محمد عم ولا يخفى ان الكتب
لم يدل على اهل الشورية لا يبين فتامل قوله او سهلا وجبل السهل ضد الجبل وارض سهلة والنسبة اليه سهلي بالضم على غير قياس
والسهل النوم صاروا الى السهل قوله يقتبسون اليه في الامور قيل ذلك لطول عمره كرم الله وجهه ولو طال عمر ابي بكر رضي الله
لرجعوا الى السند والبه الكثر من ذلك قوله في ليالي صيام المنذور روي انه مرض الحسن والحسين رضي الله عنهما فنذر علي وفاطمة وفضة
جاريتهما ان عوفيا صيام ثلثة ايام فعوفيا ولم يكن عندهم شيء فاستقرض علي رضي الله عنه ثلثة اصوع شعير من يهودي
وطحنت فاطمة رضي الله عنها صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم فعند الافطار قال سائل يا اهل بيت رسول الله انا
مسكين من مساكين المسلمين اطعموني اطعمكم الله تعالى من موائد الجنة فآثروه به وباتوا لم يطعموا شيئا واصبحوا صياما
وفي الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع الثاني فعند الافطار سال يتيم فآثروه به ولم يطعموا شيئا فاصبحوا صياما وفي
الليلة الثالثة خبزت خمسة اقراص من الصاع الثالث فعند الافطار سال اسير فآثروه به فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر
ويخافون يوما كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واعلم ان ظاهر هذا نزول الاية
في شان علي بما نقله صاحب الكشاف والقاضي فقيل انها كذب محض لا اصل له لان سورة هل اتى مكية وتزوج علي فاطمة رضي الله
وما ينزع عليه انما كان في المدينة ولا مدفع الا بان يقال السورة مدنية كما نقله الجعبري في تفسير الفاتحة عن جماعة من فحول المفسرين

المفسرين بل لم ينقل فيه خلاف او يقال الاية المذكورة مدنية والقول بان السورة مكية باعتبار اكثر اياتها ومثله شايع
قوله مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد وقيل بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر اي لا ينال
احدكم بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة والاجر ما نال احدهم بانفاق مد طعام او نصف منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص
وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من البؤس والفقر قوله لا تتخذوهم غرضا من بعدي اي هدفا ترمونهم بالمنكرات و
الفواحش قوله يكفي في الاعتراف بوقوعها فلا يصح جعل هذا الشق من شقي الترديد في المواقف قوله لقوله عم ستفترق
طعن بعضهم في صحة هذا الخبر فقال ان اراد ما بين وسبعين فرقة اصول الاديان فلن يبلغ هذا العدد وان اراد الفروع
فانها تتجاوز هذا العدد الى اضعاف ذلك اجاب الامام الرازي بان المراد ستفترق امتي في حال ما وليس فيه دلالة على ان
افتراقها في سائر الاحوال لا يجوز ان يزيد وينقص قوله وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية قيل
في الاستدلال بهذه الاية بحث اذ مثلها ورد في حق المسيح بن مريم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة
ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والاولى في الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون والجواب ان
الغرض في قوله تعالى وما محمد الا رسول الاية تقرير افراده كما ذكر في التلخيص فان الشيطان لما صاح يوم احد ان محمدا قد قتل واستقطع
الصحابة ذلك جعلوا كانهم ينكرون وفاته ويدعون انه عم جامع بين الرسالة والتبري عن الهلاك فنزلت الاية ومعناه
ان محمدا مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبري عن الهلاك ومن البين انها حجة على عمر رضي واما الاية التي وردت
في حق المسيح فمعناه والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتعدى الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما
قبل الاية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ومرادهم ثالث ثلثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله
سبحانه عليهم بقوله وما من اله الا اله واحد فالفرق ظاهر قوله وانظارهم فيها وقع ما يرد على كلام
المص من ان المناسب على ما ذكره هو القدري بضم القاف فان رده الى ان اسناد
افعال العباد الى قدرتهم يتضمن نفي القدر فيها فالتسمية باعتبار هذا المتضمن ولكن
هذا آخر ما اردنا ايراده في شرح المواقف نسأل الله تعالى خالصا
لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم وان ينفع به المحصلين
ويجعله ذخرا ليوم الدين والحمد لله
رب العالمين تم الكتاب بعون
الملك المعين وهو ارحم
الراحمين

